

هرم الوجود

دراسة تحليلية
لمبادئ علم الوجود المقارن

تأليف

الدكتور مهدي الحائري اليزدي

ترجمه الى اللغة العربية

محمد عبد المنعم الخاقاني






هرم الوجود

هرم الوجود

دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن

تأليف
الدكتور مهدي الحائري اليزدي

ترجمه الى اللغة العربية
محمد عبد المنعم الخاقاني



بسم الله الرحمن الرحيم

اسم الكتاب : هرم الوجود.
اسم الكاتب : د. مهدي الحائري اليزدي.
تعريب : محمد عبد المنعم الخاقاني
اسم الناشر : دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع.
عدد النسخ : ٣٠٠٠ نسخة.
صدر في : بيروت/ الطبعة الاولى ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ

المصيطبة - شارع المتنبي - بناية فرن ديالا بيروت لبنان ص. ب ٧٦٨١ / ١١ هـ ٣٠٥٤٥٢.

بِسْمِ ٱللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

إلىٰ روح والدي الذي بذل كل ما في وسعه ليحقّق لأبنائه حياة معنويّة وعلميّة رفيعة، وإلىٰ روح والدتي التي احترقت كالشمعة لتضيء لنا طريق الحياة، وتمهّد لنا سبيل الرقيّ، أهدي ثواب هذا الجهد المتواضع الذي أرجو أن ينتفع به الباحثون عن الحقّ والمتعطشون للواقع.

«وما توفيقي إلّا باللَّه عليه توكلت وإليه أُنيب».

محمد عبد المنعم الخاقاني

٢٣/ رمضان المبارك/ ١٤٠٩هـ

المقـدّمَة

من مشخّصات الفلسفة الإسلامية التي لا نظير لها هي نظرية الأنطولوجيا (ontology) بمعنىٰ تخطيط معرفة الوجود بشكل خاص وصورة فنيّة فريدة تمّت علىٰ يد ابن سينا ، وانتهت إلىٰ صدر الدين الشيرازي ومسلكه الأساسي في أصالة الوجود .

وفي ظل هذا المنهج يتمّ تفسير حقيقة الوجود ـ وكذا معناه ومفهومه ـ بصورة متميّزة ، بحيث تُحفظ وحدتها وهي في الوقت نفسه تتمتّع بالكثرات من قبيل الشدّة والضعف ، والزيادة والقلّة ، والعلو والدنو ، فتشبه من هذه الجهة حقيقة الضوء .

وكما أن الظاهرة الطبيعيّة تنمو وتظفر بالتكامل الطبيعي من دون أن تفقد هويّتها الخارجيّة ، فكذا حقيقة الوجود فهي واحد خارجي شخصي يمكن أن ينتشر في جميع مراحله المختلفة ، ويتمتع بألوان من الكثرة ، كالسبق واللحوق والشدّة والضعف ، من دون أن تُلحق هذه الكثراتُ ـ وإن كانت غير متناهية ـ أيَّ ضررٍ بوحدته وهويّته الشخصية الخارجية .

ويُحسن أن نشير إلىٰ هذه الملاحظة التاريخية ، وهي أن أساس نظرية « التشكيك » في الفلسفة الإسلامية مأخوذ من المصادر الفكرية لإيران القديمة ، حيث كانوا يقولون بالتشكيك في حقيقة الضوء القابلة للاتساع ، وقد استقاها منهم الفلاسفة المسلمون ، ولم يأخذوها من مفكّري اليونان ، كما فعلوا في بعض المسائل الفلسفيّة الأخرىٰ .

ولهذا السبب ، فإن هـذه الفكرة لم تتعـرّف إلىٰ الفلسفة الغـربية علىٰ حقيقتها كما صاغتها الفلسفة الإسلامية واستوعبها طلاّب الفلسفة الإسلاميّة .

وتعدّ فكرة التشكيك في حقيقة الوجود من الميزات الرئيسية المهمّة للفكر الفلسفي الإسلامي وأسباب تقدّمه علىٰ المناهج المختلفة للفلسفة الغربية ، حيث تحلّ كثيراً من المشاكل الفكرية الصعبة .

حقّاً ان معرفة الوجود هي أفضل العلوم الإنسانية ، ولا يعني هذا التفضيل تعـظيمـاً أو تكـريمـاً للفلسفـة ولا للفيلسـوف ، وإنمـا الأفضـل هنـا بمعنىٰ « الأشمل » ، ومفهوم الوجود بذاته يتمتّع بذلك .

وكما أشرنا في كتابنا « كاوشهاي عقل نظري »(نشاطات العقل النظري) وأن « الوجود » الذي هو موضوع العلم الأفضل بمعنىٰ « الإطلاق القسمي » ، هو أشمل وأوسع المفاهيم التي يستطيع العقل الإنساني الظفر بها من أعماق وجوده هو والعالَم المحيط به ، من دون أيّة واسطة أو تعريف ، وبتلك الرؤية اللامتناهية يستطيع أن يتعرّف علىٰ جميع الوجودات المخلوقة والرؤىٰ .

فإذا كانت هناك في الحقيقة علاقة معرفة اتحادية ، فلا بد أن تتحقّق بين العالَم الباطني والعالَم الخارجي للفيلسوف ، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعـة للعالَم ، وبين أعماق الوجود وظـواهره في أيّـة درجة ومنـزلة كـانت ، حتىٰ نستطيع عن هذا الطريق معرفة ذواتنا والواقعيّات التي حولنا . ولن تكون هذه العلاقة سوىٰ المعنىٰ الإطلاقي للوجود ، وليس هو أيّ إطلاق وإنما « الإطلاق المقسمي » له . لأن مطلق الوجود هو المفهوم الوحيد الذي يقبل الانـطباق والاتحاد المنطقي مع كل شيء من الأشياء ، سواء أكان من الظواهر أم من الأعماق ، وسواء أكان ذهناً أم خارجاً ، طبيعةً أم ما بعد الطبيعة ، واجباً أم ممكناً ، فيعرّفنا علىٰ ما في الوجود من حقائق وروائع .

فنحن عن طريق إدراك مفهوم الوجود الشامل ، نستطيع أن نفكّر في كل ذات أو ظاهرة ، سواء أكانت باطنية أم خارجية ، فنستحضر ذات أيّ شيء ، أو

صفته لدىٰ الذهن الباحِث ، إلّا أن كل هذا يتوقّف علىٰ إدراك التفاوت الذي نبيّنه بين الإطلاق القسمي والمقسمي للوجود . فهذا التفاوت من جملة إبداعاتنا التي نزهو بها ونفتخر .

فالتفاوت الذي تعرّفنا عليه بين « مطلق الوجود » و « الوجود المطلق » ، أي بين « الوجود المقسمي » و « الوجود القسمي » ، ييسّر حلّ كثير من مشاكل فلسفة الشرق والغرب ، ويمهّد السبيل للفكر لاستنباط وإدراك ما لوحدة الوجود من واقعيّة . ومن هذا التفاوت التحليلي الذي وفّقنا له في فلسفتنا ، استطعنا استيعاب « الفرد بالذات » للوجود بين الواقعيات الخارجية التجريبيّة في عالم الطبيعة وبهذه الحواس الظاهرية ، وانطلقنا من هذه الظواهر الطبيعيّة العينية إلىٰ كل عالم الوجود الذي صوّرناه في هرم الوجود . فكما أن في المعرفة والتفاهم العقلي لا يمكن أن يخرج أي واقع ـ حقيقياً كان أم مجازياً ـ عن إطار مطلق الوجود ، فكذا في نظام وحدة حقيقة الوجود لا يمكن أن ينفصل أيّ واقع ـ له نصيب من الثبوت والتحقّق وإن قلّ ـ عن هرم الوجود . وبهذه الصورة تصبح معرفة ظاهرة تجريبيّة متغيّرة ـ وهي تحتلّ قاعدة هرم الوجود ، حيث تمثّل أنزل مراتب الوجود ـ معرفة لكل هرم الوجود أيضاً . وذلك لأن المطلق موجود ضمن المقيّد ، والمعقول حاضر ومتحقّق في المحسوس .

إن نظام وحدة الوجود الذي صوّرناه في هذا الكتاب تصويراً هندسياً بشكل هرم ، إذا انعكس في أذهاننا ، فهو بعينه صرف الوجود ومطلق الوجود الذي لا يشذّ عن شموله أي وجود . وإذا طبّقنا مطلق الوجود هذا ـ المتحقّق في أذهاننا بصورة نظرية ، وهو ليس إلّا ظاهرة ذهنية متحقّقة في أفكارنا ـ علىٰ الوجود العيني ، فهو بذاته كل عالم الواقع والوجود الخارجي الذي يبدأ من مبدأ المبادىء وينتهي إلىٰ غاية الغايات .

إذن من مبدأ المبادىء إلىٰ غاية الغايات كلّها تتّخذ موقعها في الواحد الشخصي الذي هو « هرم الوجود » . وبالأدلّة التي سوف نذكرها يصبح كل عالم الوجود في هويّته وتحقّقه متمتّعاً بلون من الوحدة الشخصية والحقيقيّة ،

وفي الوقت نفسه يتميّز بلون من اختلاف الرتبة وتنوّع الدرجة: ﴿**وما أمرنا إلّا واحدة**﴾ [القمر ـ ٥٠].

فالدرجات المتفاوتة للوجود ـ في هذه الرؤية التوحيدية ـ مع أنها مختلفة ومتنوعة في الظهور والتجليات من ناحية، ومختلفة في الشدة والضعف والتقدّم والتأخّر من ناحية أخرىٰ، فإنها جميعاً نابعة من وحدة أصيلة خارجية حقيقية، ومن ميزة الوحدة الشاملة هذه والغائرة في أعماق طبيعة الوجود ننطلق إلىٰ قاعدة «الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة».

وبفضل هذا القانون والقوانين الفلسفية والمنطقية الأخرىٰ، من قبيل قانون الحمل، وقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، ومنطقنا المبتكر في «الفرد بالذات»، و«الإمكان بمعنىٰ الفقر» لصدر المتألهين، وقاعدة «الوحدة الاتصالية عين الوحدة الشخصية»، قد وفّقنا اللّٰه سبحانه لإثبات نظريتنا «هرم الوجود»، ثم للدفاع عنها إلىٰ الحدّ الذي نستطيع بالقواعد المنطقية المتعارفة من دون لجوء إلىٰ لغة المكاشفة والعرفان.

وهذه النظرية «هرم الوجود» جانب من رسالة الدكتوراه للمؤلِّف، قدّمها في فرع الفلسفة التحليلية «أناليتيك» (Analytic) في جامعة تورنتو ـ كندا ـ خلال السنين الأخيرة، وقد تمّ الدفاع عنها بشكل جيّد، ونالت استحسان الأساتذة المبرّزين في الفلسفة، وهي الآن تحت الطبع.

وفي هذه الرسالة استطاع المؤلِّف إثبات «هرم الوجود» عن طريق آخر، وهو المسمىٰ بالعلم السابق لفلسفة المعرفة:

(Knowledge pre epistemic)

* * *

إن «وحدة الوجود» العرفانية التي ظفر بها العرفاء الشامخون أمثال محيي الدين بن عربي من الراسخين في العلم والمعرفة، عن طريق الكشف والشهود والهجرة من عالم الشهود إلىٰ عالم الغيب ورؤيته حضورياً، وبعد العودة إلىٰ

هاوية الميل إلىٰ الطبيعة ، فإن العارف يحمل معه زاداً وعلامات من تلك الآفاق ليحدّثنا عنها بلغة العرفان ـ إن هذه الوحدة لا تنسجم مع أيّ لون من ألوان الكثرة ، ولا يمكن أن تفهم بهذه اللغة المتداولة التي تحدّث عنّي وعنّا وعن هذا وعن ذاك . وذلك لأن في ظل هذه الوحدة العرفانية الرافضة للكثرة يفقد العلم والتعقّل ـ القائم علىٰ أساس الكثرة والتفاوت بين العالم والمعلوم والعازف لنغمة الانفصال « فهذا ليس هو ذاك » ـ دوره في الكشف والهداية ، وليس هذا فحسب وإنما تصبح العلوم المنطقية ـ بلحاظ خاصتها الذاتية في « الرؤية من بُعد » والفاصلة بين العالم والمعلوم ـ هي الحجاب الأكبر والمانع من الوصول والفناء المطلق في أعماق الوحدة .

فطبيعة العلم والبحث هي هذه ، وهي أن الباحث يجعل نفسه في موضع ووضع خاص ، ويجعل الشيء المطلوب الذي يبحث عنه في وضع وموضع معيّن آخر ، ثم يحاول بقواه الفكرية الحصولَ مهما أمكن علىٰ أخبار ومعلومات عن مشخّصات موضوع البحث ، وفي هذا المجال لا يمكن إطلاقاً أن يتغيّر الوضع والموضع المنطقي للشيء المدرَك إلىٰ الوضع والموضع المنطقي للشخص المدرِك ، ولا يمكن العكس أيضاً ، إن فاصلة التضايف هذه بين العالِم والمعلوم بالعرض لا يستطيع إنكارها أي فيلسوف ، وهي دالّة علىٰ الانفصال في الوجود بين العالِم والمعلوم بالعرض . وبناءً علىٰ هذه الكثرة في التضايف بين العقل والعاقل والمعقول يصبح من الواضح أن العلم ومحاولات العقل النظري أعظم مانع للوصول والفناء في الوحدة المطلقة للوجود . ولا يستطيع الفيلسوف إطلاقاً ـ مهما كان متضلّعاً في العلوم الإلٰهية ـ أن يصل من طريق فلسفته إلىٰ المشاهدة الحضورية لمثل هذه الوحدة التي تأبىٰ أيّ لون من ألوان الكثرة . إذن لا بد للفلسفة من جهة أنها فلسفة ، أن لا تأمل في الظفر بوحدة الوجود العرفانية هذه ، والتي تعدّ العلمَ حجابَهَا الأكبر ، وتنصرف للتفكير في لونٍ آخر من « وحدة الوجود » بحيث تنسجم مع الكثرات التشكيكية لتثبتها بالقواعد والقوانين المنطقية والأدلّة العقليّة .

وهذا الدافع هو الذي حمل المؤلّف ـ منذ زمان بعيد ـ في دراساته

الإسلامية وثقافته الغربية إلىٰ دراسة لون آخر من وحدة الوجود ـ بأسلوبه النقدي والاجتهادي ـ بحيث تنسجم مع الرؤية الفلسفية والقواعد العقلية المنطقية . ولهذا فقد استفدنا من المصادر الفكرية الثريّة لفلسفة صدر الدين الشيرازي ، واعتمدنا علىٰ نتائج دراسة عمر كامل للحكمة الإسلامية ، ومطالعة ودراسة منهجيّة لاتجاهات الفلسفة الغربية الحديثة ، ولجأنا إلىٰ القوّة القدسيّة للاجتهاد والعقل البسيط الاجمالي الخلّاق للتفاصيل لنستنتج في النهاية المطلوب ، ونُوفّق لطرح نظرية « وحدة الوجود المنطقية » في مقابل « وحدة الوجود العرفانية » في « هرم الوجود » . راجين من العلماء إبداء آرائهم البنّاءة وأحياناً الهدّامة حول هذه الرؤية التوحيدية التي هي علىٰ أقل التقادير نظرية تحليلية جديدة .

وأُحب أن أشير في آخر هذه المقدّمة إلىٰ أن هذه النظرية التوحيدية في علم الوجود والتي صوّرناها في « هرم الوجود » تشكّل الأساس والبنية التحتيّة لجميع نظرياتنا في مجال معرفة العالم وعلم الاجتماع ومعرفة الإنسان وحقوق الإنسان وسياسة المدن وعلم النفس . وعلىٰ أساس تخطيط « هرم الوجود » تغلّبنا علىٰ كثير من المشاكل الفلسفية المعقّدة ، وليس هذا فحسب وإنما أدركنا علىٰ ضوئه العلاقة الوجودية للنفس بالمبادىء العالية ، والعلاقة الوجودية للنفس بالبدن والظواهر الجسمانية ، وعلاقة المجتمعات الإنسانية بمبدأ الوجود ، وعلاقة الناس مع بعضهم أيضاً ، فقد قمنا بدراسة هذه الجوانب كلّها وتحليلها ، وسوف ننشر ذلك بعون اللّه في كتب لاحقة أخرىٰ .

وفي الختام أرجو من طلّاب الفلسفة والباحثين فيها أن يطالعوا هٰذا الكتاب ، ويدرسوا ما فيه بدقّة ورؤية نقدية ، لكن بعد الإلمام بمعلومات عامة وأساسيّة في الفلسفة ، وأهمّها دورة كاملة في المنطق ، ثم يرسلوا إلينا أسئلتهم ونقدهم له ، فإن وجدناها غير مقيّدة بالمعايير والاصطلاحات الموجودة في الفلسفة والمنطق الغربيين أو الإسلاميين ، فإنا نعفي أنفسنا من جهد دراستها ومحاولة الجواب عليها ، وإن لاحظناها ـ علىٰ العكس ـ قائمة

علىٰ أساس أحد الأنظمة الأصيلة في الفكر الإسلامي أو الغربي ، فإننا نرحِّب بها ونجلّها ، ونشكر جميع الذين يحيون العبادة العقلية بنقدهم وتفكيرهم ليضيئوا الطريق لأنفسهم ولغيرهم .

﴿سُبحانك لا عِلم لنا إلاّ ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة ـ ٣٢] .

مهدي الحائري اليزدي



الفصل الأوّل

الوجود المحمولي والوجود الرابط

لمّا كان الوجود هو المبدأ الأوّل لأيّ تعريف وشرح ، فإن معرفة أيّ شيء تكون بمعرفة الوجود ، ومن هنا فإنه لا يمكن الظفر بأيّ تعريف أو شرح للوجود ، وإنما يتحقّق معنىٰ الوجود في الذهن بدون واسطة أي شرح أو تعريف . إذن معرفة الوجود هي رأس سلسلة العلوم ومبدأ المبادىء لجميع المعارف .



ما هو الوجود؟

قبل أن نبدأ الدراسة المقارنة لعلم الوجود (Ontology) ، نرىٰ من اللازم أن نتحدّث قليلاً عن طريقة معالجة الحكماء المسلمين لهذا الموضوع ، حتىٰ نكون مؤهّلين لمعرفة أفضل وأعمق في دراسة مذاهب الغرب ، أو علىٰ أقلّ تقدير لنفهم المصطلحات ما هي؟ وماذا يريدون أن يقولوا؟

فمن جملة الطُّرق التي تعين الإنسان علىٰ فهم المسألة جيداً ، هو ما يسمّيه علماؤنا بتعيين محلِّ البحث ، وهو موضوع الدراسة . فإذا تمّ تشخيص محل البحث ، فسوف يتّضح عندئذٍ أن النفي والإثبات ينصبّان علىٰ ماذا ، والذي يريد أن يثبت ، فهو يثبت أي شيء ، والذي يريد أن ينفي ، فهو ينفي أي شيء؟

إذن بتشخيص موضوع البحث وعوارضه تُعرف حقيقة المسألة أو المسائل المطروحة للبحث ، ومن جملة أساليب العلماء المسلمين النافعة جدّاً ، هي أنّهم يتوقفون طويلاً في موضوع البحث ليدرسوه بدقّة ، ويبيّنوا ما هو موضوع البحث ، حتىٰ تُعرف ماهيّة المسألة أو المسائل بشكل واضح .

ولا بدّ لنا في مسألة علم الوجود (Ontology) من اقتفاء أثرهم في هذا المضمار . ونحن نعلم أن الفيلسوف المعاصر كوين (Quine) ، والمشهور لا يزال حيّاً ، ويعمل في فرع (Department) الفلسفة لجامعة هارفارد (Harvard) ، ويسميه الكثيرون بـ« برتراند راسل » العصر الراهن ـ يقول:

إن الأنـطولوجيـا ، أو مسألـة الـوجـود من الأفضـل جعلهـا علىٰ عـاتق أفلاطون ، وفي الواقع فإنها مشكلة أفلاطونية ، ويحتمل أن سمّاها لهذا السبب بهـذا الاسم ، حيث أن أفلاطـون قد قسّم الحقيقـة إلىٰ الصيرورة والكـون (being and becoming) ، ويعتقـد أن لا تحقّق للكـون (being) في عـالم الطبيعة إطلاقاً ، وكل ما هو متحقّق فيه فهو الصيرورة (Becoming) ، لأن كل ما هو موجود فيها فهو فرّار ومتحرِّك ولا ثبوت له أصلاً . فلو عرّفنـا الوجـود بالثبوت (تعريفاً لفظياً) ، فإن موجودات عالم الطبيعة لا ثبـوت لها ، أي لا وجود لها . وهذه الصيرورة التي في عالم الطبيعة لا يمكن أيضاً فهمها بأيّ صورة هي ، وكم هو عدد أقسامها ، فهذه الأقسام مختلطة ببعضها .

وحتىٰ في بداية التعريفات الأرسـطوئية التي يُبحث عنهـا في « ما بعـد الـطبيعـة » ، يبـدو لنـا أن الإفـرنـج ارتكبـوا خـطأً فـاحشـاً في التقسيمـات الأرسطوئية ، وأستطيع الادعاء بحياد تام أن هذا الخطأ لم يتورّط فيه الفلاسفة المسلمون ، فالحكماء المسلمون لم يخطئوا في فهم كلام أرسطو ذلك الخطأ الذي وقع فيه الإفرنج . إن أرسطو يقسّم الوجود إلىٰ أقسامه التجريبيّة ، وذلك من خلال مصاديقه وأمثلته . وفي الواقع فإن هذا ليس تقسيمـاً ، وإنما هـو ـ حسب الاصطلاح ـ إعطاء الحكم بالمثال ، فأرسطو قد ذكر هذا الموضوع بعنوان انه مثال ، لكن المفسّرين الإفرنج تخيّلوا أن أرسطو في الحقيقة يبيّن بهذا معنىٰ الوجود ويعرّفه ويقسّمه . ويعتبر هذا عند المنطقيين الإسلاميين لوناً من المغالطة ، وخلط ما بالعرض بما بالذات ، أو خلط المفهوم بالمصداق . فأرسطو يبيِّن مصاديق (applications) الوجود ، ويؤكّد أن له عدّة مصاديق فتارة يكون الوجود جوهراً مثل وجود الإنسان ، وجود الجبل ، وجود الجسم الذي هـو أحد مصـاديق الوجـود ، فهو هنـا يستعمل الـوجـود في معنىٰ الجـوهـر (Substance) ، حيث يقدّمه بعنوان أنه مصداق له . وقد تصوّر الإفـرنج أن أرسطو قد عدّ الوجود مساوياً للجوهر في المفهوم . ثمّ نقـع في حيرة نحن الـذين رُبّينا في أحضـان الفلسفة الإسـلامية ، حيث نـلاحظ أن الفـلاسفـة المسلمين يؤكّدون علىٰ أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض ، وإنما هو « مجوهر

الجواهر ومعرض الأعراض » ، ونتساءل: هل أن قول هؤلاء هو الصحيح ، أم قول الفلاسفة المسلمين؟

بينما نحن نعلم أن استعمال الألفاظ في المفاهيم المنطقية يختلف أساساً عن استعمالها في مصاديق هذه المفاهيم ، ولا ينبغي إطلاقاً الخلط بين هذين اللونين من الاستعمال .

وبالتالي يبقىٰ هذا السؤال مطروحاً:

هل إن حقيقة الوجود جوهر أم عرض ، أم لا هي هذا ولا ذاك؟

التقسيمات الأرسطوئية للوجود: ـ

إن أرسطو يضرب مثالاً بالجوهر ، ويقول إن الجوهر مصداق من مصاديق الوجود وأحد أقسامه ، لكن الإفرنج يزعمون أن أرسطو قد عرّف الوجود بالجوهر (Substance) . ثم أننا نلاحظ اختلافاً في كلام أرسطو ـ من وجهة نظر حكماء الغرب ـ وذلك لأنه تارة يقول إن الوجود مستقلّ وجوهر، وتارة أخرىٰ يضرب مثالاً للوجود بالوجود في شيء آخر ، مثل وجود الأعراض المتحقّقة في شيءٍ آخر ، ومن هنا يشكلون عليه بأنك قلت إن الوجود جوهر ، فكيف تغيِّر كلامك في مجال آخر ، وتأخذ الوجود بمعنىٰ العرض (accident)؟

ثم يختلفون في تبرير موقف أرسطو ، ويواجهون صعوبات عديدة . بينما الواقع أن كلام أرسطو هذا ليس تعريفاً منطقياً للوجود ، وإنما ينحصر تعريف الوجود في التعريف اللفظي ، وأمّا هذه الأقوال فهي تستعرض مصاديق الوجود ، وليست تعريفاً لمفهوم الوجود ، وعندئذٍ تنمحي كل هذه الصعوبات من أساسها . ولا سيّما أن الإفرنج ليس عندهم مفهوم « المقول بالتشكيك » ، ولحدّ الآن لم يستوعبوا كيف يكون المفهوم مقولاً بالتشكيك، وله أفراد مختلفة في نفس تلك الحقيقة والماهية ، من قبيل الضوء وسائر المفاهيم البسيطة ، فهذه المفاهيم مقولة بالتشكيك عند الحكماء الإسلاميين ، وقد استقوا هذه

الفكـرة من الحكمـاء الإيـرانيين القـدمـاء ، يقـول المحقّق السبـزواري في منظومته :

الفهلويون الوجـود عندهـم   حقيقة ذات تشكّك تعم .

ونحن قبِلْنا هذه الفكرة منهم ، وجعلناها من أُسس فلسفة أصالة الوجود . وعلىٰ أيّة حال فالتشكيك في الوجود من ميزات الحكماء الإيرانيين القدماء ، وليس لها أثر عنـد الفلاسفـة اليونـانيين ، ولهذا فـإن الفلاسفـة الغربيين لم يستطيعوا هضمها حتى الآن . إلّا أن هذا الخطأ لم ترتكبه المذاهب الفلسفية الإسلامية ، فالوجود في الفلسفة الإسلامية قد فُسّر منذ البدء بطريقة منطقية خاصّة ، فتناولوا بالتفسير أوّلاً مفهوم الوجود ، وقالوا بأنه مفهوم واحد مشترك ، والاشتراك فيه ليس لفظياً ، وإنما هو مشترك معنوي . ثانياً : قالوا إن حقيقة الوجود مقـولة بـالتشكيك ، ولـم يؤخـذ الجوهـر ولا العرض في نفس معنىٰ الوجود ، وإنما الجوهر والعرض هما من مراتب حقيقة الوجود الواحدة ، غاية الأمر أنه من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية يكون وجود الباري تعالىٰ ـ الذي هو فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ عدّةً ومدّةً وشدّةً ـ هو أعلىٰ وأرفع مراتب الوجود وسائر الموجودات مع تفاوت درجاتها . لكنهـا جميعاً موجودةٌ بمعنىٰ واحد ، فلفظ الوجود يستعمل في جميع مراتب الوجود ـ ومن جملتها مرتبة الجـوهر ومرتبة العرض ـ بمعنىٰ مشترك ، فهو حقيقة واحدة .

كـل هذا كـان مقدّمـة لبيان هـذه الملاحـظة ، وهي أن أقسام الـوجود ومصاديقه العينيّة غير مفهوم الوجود نفسه وتعريف مفهومه .

وقد ذكر الفلاسفة المسلمون أن أقسام الوجود هي هذه :

١ ـ الوجود المحمولي المستقل .
٢ ـ الوجود الناعت (الرابطي) .
٣ ـ الوجود الرابط المحض .

ويعرّفون هذه الأقسام ، وفي الحقيقة فإن الوجود بمعنىٰ المـوجود وهـو الماهيات التي تلبّست بالوجود ، أو سوف تتلبّس به ، لا تكون خارجة عن هذه

الأقسام الثلاثة . فالماهيّات الموجودة إما أن تكون من قبيل الموجودات بالوجود المستقل ، وإما أن تكون من قبيل الموجودات في شيء آخر ، فتصبح وجوداً رابطياً ، أو ناعتاً لموضوع معيّن . وهناك وجود آخر وهو الرابط الصرف . والآن نريد أن نرىٰ ما هو الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة للوجود؟

وينبغي الالتفات هنا إلىٰ أن هذا التقسيم الأرسطوئي الوارد في الفلسفة الإسلامية مصبوب في قالب منطقي بصورة « المنفصلة الحقيقية التقسيميّة »[1] .

ما هو الوجود الرابطي؟

يبدو أن التفاوت بين هذه الوجودات يمكن التعرُّف عليه بشكل أفضل من ناحية التلفّظ (Linguistics) ، ولهذا فنحن ندخل إلىٰ الموضوع من هذا الباب . ويسهل فهم هذا الأمر في اللغة الفارسية أكثر من فهمه في اللغة العربية واللغات الغربية ، وذلك لأنه في الجملة الفارسية تارة تستعمل « هست » بمعنىٰ الوجود المستقل ، وتارة تستعمل « است » بمعنىٰ الوجود الرابط .

ونلاحظ في المنطق عتاباً من الفارابي موجّهاً إلىٰ أصحاب اللغة العربية ، حيث يقول: إننا نجد في اللغة اليونانية كلمة « استين » ، وفي اللغة الفارسية كلمة « است » ، وهما تستعملان في معنىٰ خاص هو المعنىٰ الرابط . وعلاوةً علىٰ هذا فإن هذا الرابط غير زماني ، وهناك كلمات أخرىٰ في الفارسية تبيّن هذا الرابط غير الزماني ، ومن جملتها الكسرة في آخر الكلمة ، حيث تقوم

---

(١) تنقسم المنفصلة إلىٰ ثلاثة أقسام: مانعة الجمع ، ومانعة الخلو ، والمنفصلة الحقيقيّة ، وسوف يأتي الحديث عنها قريباً . والمنفصلة الحقيقيّة أيضاً نوعان: المنفصلة التقسيميّة ، والمنفصلة الترديديّة ، فالمنفصلة التقسيميّة تقسّم إلىٰ لونين أو أكثر ، وتبيّن أقساماً متباينة . وأما الترديديّة فإن التقسيمات تجري فيها علىٰ شيء واحد بسيط .

مقام « است » ، ومثالها « فلان كس درود گـره » أي « فلان نجّـار » ، فهذه الكسرة الأخيرة تسدّ مسدّ « است » . إذن تكون الكسرة في آخر الكلمة ، وكذا « است » بمعنىٰ الوجود الرابط غير الزماني في اللغة الفارسية . وأمّا في اللغة العربية فلا وجود لهذه الروابط غير الزمانيّة .

وفي مقابل « است » توجد كلمة « هست » ، وهي تختلف عنها تماماً ، فلفظة « هست » تستعمل في الفارسية بمعنىٰ الوجود المحمولي ، فإذا قلنا: «دانشكدهٔ أدبيات، أدبيات عربي هم هست» أي «في كلية الآداب، يوجـد الأدب العربي أيضاً » ، فهنا استعملنا كلمة « هست » بالمعنىٰ الإسمي المحمـولي المستقل ، وليس بعنوان أنها حرف ربط .

أو إذا تحدّثنا مع عالِم في الأحياء وتساءلنا عن وجود أو عدم وجود أحد الحيوانات في أفريقيا ، فإنه يجيب بقوله: « چنين حيواني درافريقا هست » أي « إن مثل هذا الحيوان موجود في أفريقيا » . فقد استعملنا كلمة « هست » في هذه الجملة بصورة اسم وجعلناها محمولاً وليس رابطاً . ويسمّىٰ مثـل هذا الوجود بالوجود المحمولي ، أي الـوجود الـذي يقع محمـولاً في القضية ، ومفهـوم الوجـود هنا مفهـوم اسمي مستقل ، وهـو يختلف تمـامـاً عن معنىٰ « است » والكسرة الواقعة في آخر الكلمة .

ووجود الجواهر جميعاً هو من هذا القبيل ، وتدعي الفلسفة الإسلامية أننا في مجال وجود الجواهر ، لا بدّ لنا من استعمال كلمة « هست » ، ولهذا يجب أن نقـول: « مـاده هست » ، « نفس هست » ، « فـرشتـه هست » ، يـا « نيست » ، بمعنىٰ أن « المـادة موجـودة » ، « النفس موجـودة » ، « الملك موجود » ، أو نقول إن هذه الأشياء « ليست موجودة » .

ويعقد ابن سينا فصلاً في بداية طبيعيات الإشارات تحت عنوان: « في تجوهر الأجسام » يتناول فيه البحث حول جوهر الأجسام أهو مـركّب أم لا؟ وهناك يشرح المحقِّق الطوسي هذه المسألة قائلاً: نحن عندما نبحث في هذه

الأمور: هل هذه الأشياء جواهر أم لا؟ وهل في تركيب الجسم توجد المادة والصورة أم لا؟

فإن مثل هذه المسائل لا تتعلّق بالعلوم الطبيعية ، وإنما هي من مسائل العلوم الإلٰهية ، إن هذا هو علم الوجود ، وعلم وجود الأجسام الذي يثبت وجود الهيولىٰ ووجود الصورة . فالبحث عن الوجود والعدم يتعلّق بعلم الوجود ، وهو من الإلٰهيّات ، وليس من الطبيعيّات . فإذا كان الأمر بهذه الصورة ، فكيف يُبحث عنها في الطبيعيّات؟ ويجيب علىٰ ذلك بقوله: إن الشيخ قد بحث هذا الموضوع هنا استثناءً بعنوان أنه مقدّمة ، وليس بعنوان أنه مسألة ، فهو يريد دراسة مبادىء العلوم الطبيعية ، وليس البحث في مسائل العلوم الطبيعيّة . فهنا يستعمل « الوجود المحمولي » فنقول: « الهيولىٰ موجودة » ، « الصورة موجودة » . والجسم مركّب من الهيولىٰ والصورة ، بمعنىٰ أننا إذا نظرنا إلىٰ الجسم فهو في خارج الذهن ، توجد فيه هيولىٰ وصورة ، والوجود الذي هو مورد الاهتمام هنا ، إنما هو الوجود المستقل ، المستقل عن الوجود الآخر ، وهذا هو بنفسه معنىٰ الجوهر ، « فالجوهر إذا وُجد وجد لا في محل مستقل » . وهذه هي الوجودات التي يصطلح عليها بأنها مستقلّة وتكون محمولاً ـ بصورة مباشرة ـ في القضية ، فنحن نستطيع أن نكوّن قضية من نفس ذلك الموضوع ، ثم نجعل وجود ذلك الموضوع محمولاً في تلك القضية ، فنقول: « الجوهر موجود » ، « الجسم الطبيعي موجود » ، وما شابه ذلك . فكلما كان الوجود محمولاً بصورة مباشرة ، فإن في تلك القضايا وجوداً محمولياً ، وهو وجود مستقل ويصبح المحمول كالاسم تماماً ، فنحن نستطيع أن نتصوّره في الذهن مستقلاً ، كما هو في الوجود العيني ، ونستطيع أن نصبّه في القوالب اللفظيّة بشكل مستقل ونحمله علىٰ الموضوع ، حتىٰ تصبح القضية انعكاساً صحيحاً ومطابقاً للحقيقة الخارجية للأشياء الموجودة .

وهناك لون آخر منْ الوجود يقع في مقابل الوجود المحمولي ، وهو ما يسمّىٰ بالوجود الناعت ، أو الوجود الرابطي ، وهو عبارة عن ذلك اللون من الوجود الذي هو غير مستقل إطلاقاً في العالَم الخارج عن الذهن ، وكلّما أراد

الوجود في الخارج فإنه يوجد في موضوع . وبناءً علىٰ هذا يصبح مثل هذا الوجود غير مستقلّ في العالم الخارجي علىٰ أقل تقدير ، وأمّا في الذهن فقد يكون مستقلاً ، ولكنه في العالم الخارجي يكون وجوده دائماً مرتبطاً بموضوع ولا استقلال له عنه ، مثل وجود الأعراض . فلو فرضنا أن شكلاً هندسياً يريد التحقّق في العالم الخارجي ، فلا بدّ أن يكون وجوده في جسم ، فالجسم هو الذي يتّخذ شكل المثلّث أو المرّبع . وهذه هي ميزة الرياضيّات التحليليّة ، فهي في الذهن مستقلّة أي ليست محتاجة إلىٰ وجود موضوع ، فنحن نستطيع أن نتصوّر في أذهاننا حقيقة المثلّث ، ونتصوّر له كل أحكامه من دون أن نأخذ بعين الاعتبار أيّ مثلّث في الخارج ، وحتىٰ إذا أخذنا بعين الاعتبار مثلّثاً خارجياً فرسمناه علىٰ السبورة ، وقلنا « هذا مثلّث » ، فإن هذا هو من باب المثال ، وأمّا نفس معنىٰ المثلّث في الذهن فإنه مستقل وغير قائم بوجود الموضوع . وهذه هي خاصّة العلوم الرياضيّة ، حيث تكون مستقلّة في الذهن ، وإن كانت توجد في الخارج في ضمن جسم أو أجسام . ولهذا جعلوا للعلوم الرياضيّة منزلة وسطىٰ بين علوم ما بعد الطبيعة والعلوم الطبيعيّة التي تحتل الدرجة السافلة ، فيصرّحون بأن العلوم التعليمية ـ وهي العلوم الرياضيّة ـ متوسطة بين العلوم الطبيعيّة ـ (وهي المعرفة السفلىٰ) ـ وعلوم ما بعد الطبيعة . (وهي المعرفة العُليا) . إذن شكل المثلث مستقل في الذهن . ونحن نذكر المثلث أو الكميّات بعنوان أنها مثال فحسب ، وإلاّ فإن الكيفيّات أيضاً كذلك ، وهكذا سائر الأعراض ، فإنها إن أرادت الوجود في الخارج ، فلا بدّ أن توجد ضمن موضوع ، لكنها في الذهن توجد مستقلّة .

وهذه المجموعة من الموجودات نعرّفها بعنوان كونها أعراضاً كما سمّاها أرسطو ، أو الوجود في شيءٍ آخر (to be in another) . فهذه الكلمة « في » مهمّة جدّاً وتستحق التأكيد عليها . وفي الذهن تحذف هذه الكلمة « في » ويصبح العرض مستقلاً .

إذن لاحظنا لوناً آخر من الوجود في مقابل وجود الجواهر ، وخاصّته وميزته الوجوديّة أنه في العالَم الخارجي لا بدّ له من ظرف وجودي حتىٰ يمكنه أن

يتحقّق في ذلك الظرف ، إلاّ أنه في عالم الذهن يحذف هذا الظرف ، وبعبارة أخرىٰ فإنه في الماهية لا وجود لهذا القيد « في » . فنحن نعرّف الكيف والكمّ والمقدار بشكل عام من دون أن نأخذ بعين الاعتبار موضوعاً لها . ففي ماهيتها لا وجود لهذه الظرفية . وأمّا في العالم الخارجي فنحن نحتاج إلىٰ هذا القيد وهذه الظرفيّة .

وتسمّىٰ هذه الوجودات في الفلسفة الإسلامية ولا سيّما فلسفة صدر المتألّهين وميرداماد بالوجودات الرابطية والناعتة ، لكي تتميّز عن القسم الثالث من الوجودات . فالوجودات الناعِتة مستقلّة في الماهية ، إلاّ أنها في العالَم الخارجي محتاجة إلىٰ ظرف وجودي وإلىٰ موضوع ، فما لم يتحقّق موضوعها فإنها لا توجد خارج الذهن .

وهذه الوجودات الرابطية مثل الحيوانات البرمائية التي تستطيع أن تعيش في الماء وفي اليابسة ، غاية الأمر أنّه بشكلين ونحويْن . فهي في عالَم الألفاظ والتفاهم المنطقي يكون وجودها مؤثّراً في تشكيل القضايا المنطقية . ولتنوُّع وجود الأعراض في عالَم الذهن وفي العالَم الخارجي ، يوجد انعكاس في قضايانا المنطقية فهي تشكّلها بخصوصيّاتها . أي أن لها وجوداً محمولياً ، فنحن نستطيع أن نغمض أعيننا ونقول في الخارج « البياض موجود » ، « الشكل موجود » ، فنحمل عليها الوجود وهو وجود محمولي ، ونحن لا نتحدّث هنا بشكل تجريدي وتخيّلي ، وإنّما نقول ذلك بصورة تجريبيّة ، ونفرض له وجوداً محمولياً ، ولهذا فإننا نستطيع أن نطبّق ذلك علىٰ الخارج ، فأصل ماهية هذه الأشياء ليست مقيّدة بالظرف الوجودي العيني لها ، ففي ماهيتها لا تكون الظرفية مأخوذة بعين الاعتبار ، ولهذا فإن طفلاً إذا سألك: ما هو البياض؟ فإنّك تشير إلىٰ الطباشير وتقول: « هذا هو البياض » ، فيعرف الطفل مفهوم البياض ، ويلمّ بوجوده . وأنت بهذا قد فرضت للبياض وجوداً محمولياً ودللت عليه بطريقة تجريبيّة . ولكن هذه الأعراض التي تتمتّع بالوجود المحمولي ، عندما تريد أن تصف موضوعها بالوجود المحمولي ، فإنها لا بدّ

أن تخرج عن وضع الوجود المحمولي ، فتقول « هذا المريض مُصاب بالمرض الكذائي » . فهنا لا تستعمل الوجود المحمولي ، وإنما تستعمل الوجود الرابطي ، فتحوّل الوجود المحمولي إلىٰ معنىٰ الوجود الرابطي .

إذن . لهذه الموجودات ناحيتان ، وهي تشبه الحيوانات البرمائية من هذه الجهة ، فهي تتمتّع ـ من ناحية ـ بالوجود المحمولي مثل وجود الجواهر ، وتتميّز أيضاً ـ من ناحية أخرىٰ ـ بالوجود الرابطي . فلها حالتان ، فتارة تستعمل بمعنىٰ الوجود المستقل المحمولي الاسمي وذلك عندما ننظر إليها بصورة مستقلّة ، وبشكل تجريبي أيضاً لا تخيلي . وتارة أخرىٰ تجعل ذلك الوجود صفة لموضوعه ، فيخرج بصورة الوجود الرابطي . وخلاصة القول ، فإن للأعراض وجوداً مستقلاً ووجوداً رابطياً ، ووجودها المستقل هو في الحقيقة نفس وجودها الرابطي ، وهذا هو معنىٰ قول الفلاسفة: « الأعراض وجودها في أنفسها عين وجودها لغيرها » .

الوجود الرابط:

وهذا هو القسم الثالث ، ويقول صدر المتألّهين: إن هذا القسم ليس من أقسام الوجود بالدقّة العقليّة . وهو عبارة عن نفس النسب والإضافات . وهي النسب المقوليّة التي هي من جملة المقولات الأرسطوئية ، والنسبة المتكرّرة هي الإضافة المقولية ، وليست النسبة المطلقة . يقول ابن سينا: لو كنت تحت سقف ، وكان السقف فوقك ، فإنك تحت سقف يتّصف بصفة الفوقية بالنسبة إليك ، أنتَ الذي تتّصف بصفة التحتيّة بالنسبة إليه . فحالة التحتيّة التي تتّصف بها مُضافة إلىٰ حالة الفوقيّة التي يتّصف بها السقف بالنسبة إليك من جهة أنك تحته ، ويتكرّر هذا الارتباط من الطرفين ، ويسمّىٰ هذا التكرار بنسبة الإضافة . وهذه النسبة المتكرّرة لا يمكن أن تُتعقّل بصورة مستقلّة إطلاقاً . فإذا أردنا تعقّل هذا الأمر بشكل جيّد ، فلا بدّ أن نتعقّله بهذه الصورة التي وردت في قول ابن سينا ، وهي أن نأخذ بعين الاعتبار نسبة شيء إلىٰ نسبة

شيء آخر . وأما مفهوم الإضافة نفسها ، فإنه ليس إضافة حقيقية ، وإنما هو اسم جعلي ليس له حقيقة خارجية .

فعندما يقول عالِم النحو: « لو حرف شرط » فإن « لو » هنا اعتبر وجعل اسماً مستقلاً ، ولهذا فإنه يُعدّ مبتدأ ، و « حرف شرط » المضاف والمضاف إليه بمجموعهما خبر للمبتدأ . فهذه الكلمة « لو » ليست حرف شرط هنا ، ولا تصبح « لو » حرف شرط إلّا إذا استعملناها في جملة كما في قوله تعالىٰ:

﴿لو كان فيهما آلهة إلّا اللّه لفسدتا﴾ [الأنبياء ـ ٢٢] .

فهذه « لو » لا تأتي بصورة مستقلّة إلىٰ ذهننا ، ولا حتىٰ إلىٰ مخيلتنا ، وهذه هي حرف الشرط ، لا تلك التي وردت في قول النحوي . ويسمّىٰ مثل هذا الوجود بالوجود الرابط ، وليس هو الوجود الرابطي (الناعِت) ولا الوجود المحمولي ، لأنه لا يقع محمولاً أصلاً ، وإذا استُعمِل أحياناً بصورة المحمول فإنه يخرج عن حالته الحقيقيّة ، ويصبح ربطاً جعلياً وليس حقيقياً . فبمجرّد أن نلاحظه بصورة مستقلّة ولو في مخيّلتنا فقد أخرجناه من صورة الحرف ، وجعلناه بصورة الاسم ، وبذلك يفقد واقع الربط .

كلام التفتازاني في الوجود والإضافات:

يقول المحقِّق التفتازاني إن الخارج ـ في هذه النسب والإضافات ـ ظرف لنفس النسبة وليس ظرفاً لوجود النسبة . ومقصوده أننا عندما ننسب في الخارج شيئاً إلىٰ شيءٍ آخر ونقول مثلاً: فلان ابن لفلان ، فإن هذه النسبة في الخارج وليست في الذهن . إذن فالخارج ظرف لنفس النسبة وليس ظرفاً لوجود النسبة ، وذلك لأن النسبة لا وجود لها في الخارج إطلاقاً .

فنحن إذا اتّخذنا الوجود هو المقسم وقسّمناه إلىٰ الوجود المحمولي والوجود الرابطي والوجود الرابط ، فإن صدر المتألِّهين يقول لا بدّ لنا حينئذٍ أن نرتكب التجوّز العقلاني في هذا المقسم ، وإلّا فإنه كما قال التفتازاني فإن

الوجود الرابط ليس وجوداً حقيقياً ، وهو لا يتمتّع بالـوجود حتىٰ في الـذهن أيضاً ، وذلكَ لأنه إذا تحقّق في الذهن فإنه يصبح مستقلاً ، ولا يكون عندئذٍ وجوداً رابطاً .

وبناءً علىٰ هذا يكون في ماهية النسب والإضافات لون من التعلّق الذاتي الذي يرفض الانفكاك عنها في أيّ مرحلة من المراحل .

هذا هو الموقف المشهور لفـلاسفة المسلمين في علم الـوجود ، حيث يقسِّمـون الوجـود إلىٰ هذا التقسيم الثـلاثي ، ويلتـزم بـه عـامـة المفكِّـرين الإسلاميين عادة .

ما هو معنىٰ الرابطة في الوجودات؟

أمّا صدر المتألِّهين فقد تجاوز هذا المقـدار قائـلاً ، كما لاحـظنا هـذا التقسيم الثلاثي في مفهوم الوجود ـ ولو أن الوجود يطلق علىٰ القسم الثالث (وهو وجود النسب والإضافات) توسّعاً ومجازاً ـ فإننا نلاحظ تقسيماً ثنائياً في الحقائق العينيّة ، فلنفس حقيقة الوجود حالتان :

١ ـ الـوجود الحقيقي المستقـل ، وهـو الـوجـود الـوحـداني للحقّ تعـالىٰ فحسب ، والوجود والموجود يعني ذاته عزّ وجلّ .

٢ ـ سائر المـوجودات (أي كـل ما سـوىٰ اللّه) فإنهـا لا استقلال لهـا في الوجود ، ولا هي موجودة بصورة مستقلّة . وكل عالم الإمكان إذا كان مـوجوداً فـإن وجـوده رابط ، وليس رابـطاً بمعنىٰ الإضـافـة المقـوليـة الأرسطوئية ، وإنما بمعنىٰ الفقر والتعلّق الإشراقي :

﴿يـا أيُّها النّـاس أنتم الفقـراء إلىٰ اللّه واللّه هـو الغني الحميـد﴾ [فاطر ـ ١٥] .

وليس المعنىٰ الظاهر لهذه الآية إنكم أفراد تتّصفون بالفقر ، ولو كان هذا معناها لأصبح وجود الفقر من جملة وجود النسب والإضافات المقولية ، مثل ما

إننا أُناس مستقلّون ، وفي الوقت نفسه يكون الواحد منّا ابناً لإنسان مستقل آخر أيضاً ، مع أن كونه ابناً لشخص أمر زائد علىٰ إنسانيته . فلو فُسِّر الفقر بهذا الشكل فإنه يصبح عرضاً يعرض علىٰ الإنسان ، كما أن الإنسان يحتاج إلىٰ المال مثلاً لكنه موجود مستقل قد عرض عليه الفقر . بينما المعنىٰ الوجودي لهذه الآية هو إنكم أيُّها النّاس نفس الفقر ولستم فقط فقراء ، بمعنىٰ أن ذات وجودكم ليست سوىٰ الفقر والتعلُّق . وحتىٰ في مجال التخيُّل أيضاً ، إذا أردتم تعقّل أنفسكم فإن ذلك متعذّر من دون التعلّق بآخر ، وهو التعلّق بالمبدأ . ولهذا يصبح قول الإنسان: « أنا تحدّثت » ، « أنا فعلت » وما شابه ذلك لوناً من ألوان الكذب والثناء علىٰ الذات . فأنت تعتبر « أنا » و « نحن » ، وإلاّ فإن الحقيقة العينية لـ « الأنا » ليست سوىٰ « ما هو منه » ، وهذه « منـه » تشكِّل الواقع الأصيل لـ « الأنا » .

إذن فحقيقة وجودك ليست إلاّ معنىٰ الربط والوجود الرابط الذي ذكرناه في القسم الثـالث . وحتىٰ في مخيّلتنا لا نستـطيع أن نفـرض لأنفسنا شخصيّـة مستقلّة ، مهما حلّلنا ذلك وبسّطناه ، وإنما لا بدّ أن نجعل ذواتنا فانية وذائبة في ذات البـاري تعالىٰ ، حتىٰ نستـطيع أن نلمّ بـواقع شخصيّتنـا ، ونعرف ذواتنا ، وإلاّ فإن تلك المعرفة تغدو كاذبة وغير واقعية .

ويقول إن الآية الكريمة:

﴿**وما رميت إذْ رميت ولكن اللّه رمىٰ**﴾ [الأنفال ـ ١٧] .

تشير إلىٰ هذا الموضوع ، وتؤكِّد أنك لست مستقلاً ، فهو تعالىٰ وحده الموجود ، وكل ما سواه فهو « منه » .

وقد ابتكر صدر المتألِّهين هذا الإمكان بمعنىٰ الفقر الوجودي حتىٰ يتغلّب علىٰ كثيـر من المشاكـل والإشكالات . فـذوق التألّـه يؤكّد أنـه لا كثرة في الوجود ، ولا كثرة في الموجود ، وإنما هو وجود واحد وموجـود واحد ليس أكثر ، وما يسمّيه الناس بـالوجـود إنما هي مـاهيات منسـوبة للوجـود بنسب اعتبارية ، مثل التمّار واللبّان ، أي بائع التمر واللبن ، فهما في ذاتيهما ليسا

تمراً ولا لبناً ، وإنما هما متعلّقان بالتمر واللبن تعلّقاً اعتبارياً بعيداً جداً مما يصحّح إطلاق هاتين الصفتين عليهما . وكذا الموجود ، فالناس يصفون هذا الشيء وذاك الشيء بأنّه موجود ، إلّا أن هذه الأشياء ماهيّات منسوبة إلىٰ الوجود بنسبٍ اعتبارية ، وليست هي الوجود نفسه ، ولا هي الوجود الحقيقي .

ويشكِّل المحقّق السبزواري علىٰ هذا الكلام بعدّة إشكالات ، لكنها إشكالات فلسفية ، وذوق التألّه كلام عرفاني وليس فلسفياً ، ولا يمكن ردّ العرفان بالفلسفة . فلندع هؤلاء يتحدّثون بلغتهم ، ولنتحدّث نحن بلغتنا ونقيّد أنفسنا بعدم الخروج عن نطاق الفلسفة .

ففي الإمكان بمعنىٰ الفقر يوجد لون من الكثرة ، ولو أنها كثرة الفاني والمفنّي فيه ، فهذه الكثرة نحن نسلِّم بوجودها . وابتكر صدر المتألِّهين الإمكان بمعنىٰ الفقر ليفسِّر به الكثرات في عالم الوجود ، وهو يقول بكثرة لا تتنافىٰ مع وحدة الوجود ، وإبداع صدر المتألِّهين هو هذا ، حيث يقول بكثرة تتلاءم مع الوحدة ، وليست انها غير مخلّة بالوحدة فحسب ، وإنما تكون شاهداً عليها ومؤيّداً لها . لأنه شيء واحد يتجلّىٰ في مراحل مختلفة ، ومن هذه الجهة يختلف الشيء الواحد في تجليّاته ورتبه ، ولمّا كان شيئاً واحداً ، إذن فاختلافه يصبح اختلافاً رتبيّاً ، وإلّا إذا لم يكن شيئاً واحداً فإن اختلافه لا يصبح رتبيّاً ، وإنما هو اختلاف بتمام الذات ، أو ببعض الذات ، أو بالمنضمات إلىٰ الذات ، تماماً مثل الماهيّات .

وبناءً علىٰ هذا يغدو هذا اللون من الاختلاف هو اختلاف الفاني والمفني فيه ، وهذا اللون من التعلّق ـ الذي هو التعلّق الذاتي بالمبدأ ـ إنما هو تعلّق لا يتنافىٰ مع كثرة الموجودات ، ولا مع الوحدة الصرفة للوجود .

وقد كتب « هيدجر » رسالة تحت هذا العنوان : (Difference in unity and unity in Difference) وفسّر فيها الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة بشكل آخر .

ويفسّر هيجل هذا العنوان نفسه بالديالكتيك ، فهو يفسِّر الوحدة في الكثرة

بهذه الصورة ، وهي أن في كل واحد توجد اختلافات تنتهي به إلىٰ الديالكتيك الهيجلي ، ومن الواضح انه يستنبط من هذا البحث نتيجة ديالكتيكية وليست عرفانية .

بينما ينهج محيي الدين بن عربي نهجاً آخر ، ويستخرج منه نتيجة عرفانية ، فهو يأخذ وحدة الوجود بمعنىٰ الوحدة المحضة ، ولا يجيز أن يعرضها أيّ لون من ألوان الكثرة ، ويعدّ جميع الكثرات ، من قبيل ما تراه عين الأحول ، فهو واحد ويراه الأحول اثنين .

أمّا فلسفة أصالة الوجود لصدر المتألِّهين ، فإنه لمّا كان يريد الحفاظ علىٰ حدود الفلسفة ، ومن الواضح أن مدار العِلم والفلسفة علىٰ أساس الكثرات ، فإنه يسلِّم بالكثرات التشكيكيّة . إذن فرق فلسفته عن ذوق التألّه هو مع أنه يعدّ الوجود واحداً بالوحدة الشخصيّة الحقيقيّة ، لكنّه يقبل وصف الكثرات التشكيكيّة لهذه الحقيقة الواحدة .

عودة إلىٰ تقسيمات الوجود:

قلنا إن الحكمة الإسلامية تقسّم الوجود إلىٰ ثلاثة أقسام:

الوجود المحمولي ، والوجود الرابطي (الناعِت) ، والوجود الرابط الذي هو أضعف من القسمين الآخرين .

والآن ، وبعد أن عرفنا تقسيم الوجود من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين يحسن أن نلقي نظرة علىٰ رأي الآخرين في هذا المضمار:

ونبدأ برأي « كانتْ » ، فهو يدّعي أن الوجود ليس محمولاً (predicate) ، وينكر الوجود المحمولي من الأساس ، ويعدّ هذا الشعار « الوجود ليس محمولاً » من مميّزات فلسفة « كانتْ » ، فما هو مقصوده منه؟

إن مقصوده ـ كما يفهمه مؤلِّف هذا الكتاب وسائر المفسِّرين لكلام كانتْ ـ هو أن الوجود لا يضيف أمراً جديداً إلىٰ الشيء ، والمحمول الحقيقي هو ذلك

الـذي يضيف شيئاً جـديداً للمـوضوع في خـارج الذهن فيحقّق تقـدّمـاً في الشيء ، فإذا قلنا « إن كتابي فيه فوائد تربوية » ، أو « إن غلاف هذا الكتاب أخضر اللون » ، فإن هذا المحمول حقيقي لأنه يضيف شيئاً إلىٰ شيء آخر .

ومقصود كانتْ هو ما يسمّيه فلاسفتنا بالمحمولات بالضميمة، حيث يكون لدينا وجودان فندعمهما مع بعضهما ، ونحقّق بينهما لوناً من الاتحاد ، فهذا هو المحمـول الحقيقي . فإذا قلنـا : « أحمـد طبيب » فـإن لـدينـا أحمـد وهـو الموضوع ، ولدينا الطبّ وهو شيء زائد على أحمد (الموضوع) . وهذا هو المحمول الحقيقي (predicate) عند « كانتْ » . وكذا في مثال : « الماء بارد » أو « الماء ساخن » ، فهنا يوجد ماء ، وعلاوة علىٰ ذلك تعـرّضه البـرودة أو الحرارة . ولمّا كانت العلاقة بين الوجود والماهية ليست بهذه الصورة ، إذن لا بـدّ من القـول ـ حسب رأي « كـانتْ » ـ إن الـوجـود ليس محمـولاً حقيقيـاً للماهيّة .

فهو يصرّح أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً وإنما هو محمول غير حقيقيٌ ، والمقصود من المحمول غير الحقيقي أن الشخص يستطيـع أن يحمل علىٰ الشيء كثيراً من الأمور وحتىٰ الأمور المتخيّلة ، كما لو تصورت لنفسك مفهوم « الأنا » وحملته علىٰ ذاتك ، فهذا في الحقيقة خيالك أو قدرة الكلام عندك تكون بشكلٍ ، بحيث تصوغ كثيراً من الأشياء ، وتفرض صفة مستقلّة وتحملها علىٰ موضوع القضيّة . والمهم هو أن نرىٰ هل هناك حقيقة في الخارج بإزاء هذا الحمل أم لا؟

ويقول « كانتْ » لا يوجد في الخارج شيء بإزاء وجود أيّ حقيقة علاوة علىٰ ذات الماهية (الموضوع) الخارجيّة . ويستدلّ علىٰ ذلك بأننا لو عرّفنا مائة دولار ، وبيّنا قيمتها الاقتصادية ، فـإن هذه المئـة من الدولارات لا يختلف وجودها العيني عن تعريفنا لها (وجودها الذهني) فهي سواء أكانت موجودة في الخارج أم في الذهن ، لا تخرج عن كونهـا مائـة دولار . وهذه المـائة من الدولارات العينيّة هي نفس الدولارات الماهوية الـذهنية لا أكثـر ولا أقلّ .

فالوجود الخارجي للمائة من الدولارات لا يضيف إليها ولا فلساً واحداً ، وإذا فرضنا أنه أُضيف إليها شيء فإنها لن تكون تلك الدولارات المائة ، وإنما هي مائة بإضافة هذه الزيادة . إذن هذا دليل علىٰ أن الوجود الخارجي لا يضيف شيئاً إلىٰ مفهوم الإيجاد ، ومن هنا فإنه لا حقيقة للوجود المحمولي .

ويمثّل ها هنا بمثال فيقول نحن نعرّف اللَّه بأنه ذلك الشيء الذي كلّه علم وكلّه قدرة . فإذا رتّبنا هذه التعريفات واعتقدنا بمضمونها فإننا نجمع هذه الصفات ونقول: إذن اللَّه موجود . لكن هذا الوجود لا يضيف شيئاً إلىٰ تلك الصفات التي ذكرناها من قبل لماهية اللَّه .

ففي هذه القضية يتحقّق الوجود الرابط وليس المحمول الحقيقي . وهؤلاء يتخيّلون أن مثل هذا الوجود محمول: « اللَّه موجود » (God exists) ، وهو في الحقيقة وجود رابط محض ، وليس هو محمولاً حقيقياً بأي نحو من الأنحاء . وهذا الوجود هو في الواقع رابط بين مجموعة تلك الأشياء التي تصوّرناها من قبل في أذهاننا للَّه ، وهي كلّه علم وكلّه قدرة ثم نسبناها لماهيته . والوجود هنا بمعنىٰ الرابط ، وليس بالمعنىٰ المحمولي المستقل .

وقد سلَّم بنظرية « كانتْ » هذه في مسألة الوجود كل العلماء التجريبيين تقريباً ، وقالوا إن للوجود في جميع المجالات حالة الربط المحض (copula) ، ولا يوجد مورد واحد يتحقّق فيه الوجود المحمولي الحقيقي ، لأنه لا يضيف شيئاً إلىٰ الموضوع . وقد سلّموا بهذا العنوان أنّه أصل موضوع . فإذا قال عالِم الأحياء:

إن الحيوان الكذائي ذا الميزات الكذائية موجود في آسيا ، فإن المقصود من هذه القضية أنه قد ذهب إلىٰ آسيا ورأىٰ حيواناً بهذا الشكل واللون و. . . والآن يحكم بوجود مثل هذه الحيوان في آسيا . فهذا « الوجود » رابط وليس محمولاً ، فهو بالنسبة إلىٰ آسيا كانت له حالة الربط ، وليس محمولاً ، وكذا بالنسبة لجميع التجارب التي أجراها علىٰ ذلك الحيوان فهو وجود رابط . والوجود الذي ننسبه للحيوان بعد تلك التجارب إنّما هو تلخيص وتفسير

عقلاني ، وليس حقيقة خارجيّة .

ولعلّ هذا هو الأساس لتقسيم الأشياء إلىٰ ظواهر وغير ظواهر (p-henomenon and noumenon) «فنومنون ونومنون»، ويبدو أن «كانْت» هو مبتكر هذا التقسيم، وبناءً عليه لا يكون الوجود المحمول حقيقيّاً.

والظواهريُّون يقصرون الوجود علىٰ « الفنومن » (phenomenon) ، ويقولون إننا لا نصدّق بشيء ، ولا نحيط به علماً إلّا إذا امتدّت إليه التجربة وأظهر نفسه لنا . فمن خلال الآثار والأحكام التي يظهرها الشيء لنا نستطيع أن نعلم به وأن نصوغ فيه قضايا . وأمّا الوجودات التي هي من قسم « النومن » (noumenon) فهي ليست قادرة حتىٰ علىٰ اقتحام الذهن ، وعندئذٍ كيف نستطيع العِلم بها ، وكيف نستطيع إدراجها في عداد الحقائق؟ إن « النومنات » ليست داخلة في نطاق العلم ، إلّا أننا نستطيع أن نفكِّر فيها ، ولهذا فنحن نستطيع أن نفكّر في اللَّه ، لكننا نعجز عن تحصيل العلم بوجود اللَّه ، لأن وجوده من قسم « النومن » . وكذا مادّة المواد فإنه لا سبيل لنا للعِلم بها ، ومن وجهة نظر « كانْت » يكون هذان الأمران سواء من حيث عدم ظهورهما . وهو يؤكّد علىٰ أن الأشياء التي يمكننا العِلم بها هي تلك التي تصلح أن تقع محمولاً (predicate) في قضايانا ، فهي تخضع أوّلاً لتجاربنا ، ثم ننسبها إليها ونقول: إن هذا الوجود يتمتّع بهذه الميزة . ومن هنا تكون الوجودات الرابطة هي مورد دراستنا العلمية وليس الوجودات المستقلّة .

ففي ظواهر الوجود لا يتّخذ الوجود الحالة المحموليّة إطلاقاً لأنه لا يحقّق إضافة للموضوع . ويستمرّ هذا الحديث في علم الوجود (الأنطولوجيا) إلىٰ العصر الراهن ، حيث يعلن برتراند راسل نظريته المشهورة بالنظرية التوصيفيّة (description Theory) . ويمثّل في هذا المجال بمثال فيقول: « ملك فرنسا عالِم » مع أن فرنسا ليس فيها ملك . أو « مسجد ليما كبير » بينما لا يوجد مسلم في ليما عاصمة پيرو ، حتىٰ يكون هناك مسجد . هذه أمثلة يذكرها راسل في مسألة الأنطولوجيا . ويكرّر هذا القول من بعده أتباعه وورثته في

العلم والفلسفة ، أمثال كوين (Quine) .

ويقـول كوين إن الـوجود لـلأشياء يعني إعـطاءها قيمـة المتغيّـرات في المنطق ، وليس أكثر من ذلك . ومرجع كل هذه الأقوال هي فلسفة « كانتْ » القائل إن للوجود في كل مجال حالة « الكاپيـولا » ، أي أنه بمعنىٰ الـوجود الرابط وليس الوجود المحمولي . وسوف نذكر فيما بعد أننا لو علمنا أن شيئاً ما موجود في المكان الكذائي ، فعِلْمنا قد حقّق تقدّماً ، وإن كـان الوجـود لم يضفْ شيئاً إلىٰ ماهيّة الموضوع ، وفي المقابل عندما لا نعلم بأيّ شيء حول موضوع ما ، فإن معـرفتنا تحقّق إضـافة في مجـال العِلم وليس في المجال الخارجي ، ولا ضرورة لأن تكـون جميع المحمـولات (Predicate) لها مـا بحذاء في الخارج . فهذه الإضافة تحصل في علمنا ، وهذه الإضافة العلميّة كافية لأن نعدّ الوجود محمولاً حقيقيّاً وجديّاً لموضوعه .



الفصل الثاني

الأنطولوجيا الغربيّة وعلم الوجود الإسلامي

في الفصْل السابق شرحنا نظريات الفلاسفة المسلمين ، ولا سيّما صدر المتألِّهين في مجال تقسيمات الوجود . وقد طُلِب منّا مزيد من التوضيح حتىٰ ترتبط المواضيع ببعضها .



الأنطولوجيا الغربية وعلم الوجود الإسلامي:

سبق لنا القول إن للوجود في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أقسام: أحدها الوجود النفسي بالذات، والآخر الوجود النعتي (الرابطي)، والثالث الوجود الرابط. ويضيف صدر المتألِّهين قائلاً إننا تقصّدنا في اختيار الرابطي لأننا نفصل بين الوجود الرابطي والوجود الرابط. فالوجود علىٰ ثلاثة أقسام: نفسي ورابطي ورابط. وهذه الأقسام ليست في الخارجِ فحسب، أي أن التقسيم ليس فلسفياً فقط، وإنما هو تقسيم منطقي أيضاً. وبعبارة أخرىٰ فإن هٰذه التقسيمات الفلسفية تنعكس في قوالب وصياغات منطقية. فنفس تلك التقسيمات الوارِدة في الفلسفة تتميّز بعلامات منطقية. أمّا الوجود النفسي فعلامته أن ذات الوجود ـ في الوجود النفسي ـ يقع محمولاً في القضية، كما لو قلنا «اللّٰه موجود» «الروح موجود»، فنفس الوجود واقع هنا محمولاً في القضية. وفي القضايا البسيطة التي يتمّ فيها السؤال بـ «هل» البسيطة ولا علاقة لها بسائر الخصوصيّات والصِفات، فإنها تسأل عن الوجود نفسه، وكل القضايا البسيطة التي تضمّ «هل» البسيطة تسأل عن الوجود النفسي، وكل جواب يأتي عليها فإنّه يُسمّىٰ بجواب هل البسيطة. والقضية الثنائية تضمّ جزءين هما الموضوع والمحمول فحسب، ولا رابطة فيها، أي ليس فيها نسبة ربطيّة، ويكون الربط فيها ربطاً تحليلياً منطقياً، وفي الحقيقة فإن الربط فيها اتحاديّ. ولمّا كانت هذه القضية لا تحتوي إلّا علىٰ جزءين هما الموضوع والمحمول وكان اتحادهما شديداً، إذن لا توجد ـ في الحقيقة ـ بينهما هيئة

ربطية ولا نسبة ربطية ، وإنما هي نسبة اتحاديّة . لأن للنسبة الربطيّة معنىٰ فيما إذا كانت هناك نسبة زائدة علىٰ الموضوع والمحمول حتىٰ تنسب المحمول للموضوع . وأمّا النسبة الاتحادية فهي في الواقع صورة نسبة ، وليست حقيقةً نسبة ، لأن الموضوع والمحمول متحدان فيما بينهما ، وذلك مثل الرابطة الاتحادية السائدة بين الوجود والماهية ، فلمّا كانا متّحدين إذن لا يكون الربط بينهما علاوة عليهما . فبينهما وحدة واتحاد . وهذه هي التي تسمّىٰ بالنسبة الاتحادية وهي في الواقع عدم نسبة .

وكل قضية تشتمل علىٰ الماهية والوجود فحسب ، ولا تتعرّض للصِّفات فإن تلك القضية ثنائية لأنها لا تشتمل إلّا علىٰ جزءين وركنين . وفي القضايا الثنائية يكون الوجود محمولاً ، ويُسمَّىٰ هذا الوجود بالوجود النفسي والمستقلّ .

ويشكو الفلاسفة القدماء ـ كالفارابي وابن سينا ـ من اللُّغة العربيّة ، ويقولون إنها ليست واسعة في هٰذا المجال ، لأنها لم تضع لفظاً خاصّاً للربط غير الزماني ، بينما يوجد في اللّغة الفارسية لفظ معيّن لذلك وهو « است » ، وفي اليونانية « استين » . ولهذا استعار البعض لفظ « كائن » لهذا الغرض ، كقولنا : « نريد كائن قائماً » ، فكائن ليس موضوعاً في الأساس ليفيد الربط ، ولكنه استعير لمعنىٰ الربط . ولا تهمّنا كثيراً الأمور اللغويّة ، ولكن البحث ينصبّ علىٰ أن الوجودات النفسية والمحمولية في لغة الفلسفة الإسلامية ، هي عبارة عن ذلك الوجود الذي يقع محمولاً بصورة مباشرة في العبارات المنطقية والقضايا الثنائية .

وفي مقابل الوجود المحمولي المستقل هناك وجود آخر يسمّونه بالوجود الرابطي أو النعتي ، وهو ذلك اللون من الوجود الذي شبّهناه سابقاً بالحيوانات البرمائيّة التي تستطيع العيش في اليابسة وفي الماء . فالوجود الرابطي كذلك لأنه يقع رابطاً محضاً ، وحسب قول « كانْت » فهو كاپيولا (copula) ، وأحياناً يتّخذ صورة الوجود المحمولي أيضاً ، ولمّا كان أمره دائراً بين هاتين الحالتين

فقد سُمِّيَ بهذا الاسم وهو « الوجود الرابطي » . ولعلّ هذا الوضع من ابتكارات صدر المتألِّهين وأستاذه ميرداماد .

وللتمييز بين الوجود الرابط المحض وهذا الوجود الذي يحقِّق نسبة رابطيّة ـ ومن هنا سمِّيَ بالرابطي ـ نمثّل بوجود الأعراض المسمّاة بالمقولات العرضية الأرسطوئية (Accidents)، فإن وجودها هو من هذا القبيل. بمعنىٰ أننا إذا لاحظنا هذه المقولات نفسها والماهيّات بصورة مستقلّة ، فنحن نستطيع القول إن لها وجوداً مستقلاً ، فنقول مثلاً : البياض موجود ، السواد موجود ، المثلّث موجود ، المربّع موجود ، فنجعل الوجود محمولاً . فكما صنعنا في القضايا الثنائية وقلنا : اللّٰه موجود ، الروح موجود ، فها هنا أيضاً يمكننا القول إن الملكية موجودة ، والمكان موجود ، وجميع المقولات العرضية الأرسطوئية نستطيع إدعاء وجودها بحيث نجعل لفظ الوجود محمولاً لها . وأمّا إذا نسبنا هذه الأعراض لموضوعاتها ولم نفرضها مستقلة كمن يقول : هذا الجسم أبيض ، أو ذاك الشكل مثلّث ، وهذا الشكل كثير الأضلاع ، فإنه يفيد تركيباً من الموضوع والعرض ، أو من الصفة والموصوف ، وبهذا يتغيّر الشكل المنطقي للقضيّة أيضاً ، لأنه في مثل هذه القضية لا يُستعمل الوجود المحمولي وإنما الوجود الرابطي ، وهذه القضايا ثلاثية وليست ثنائية ، لأن فيها ثلاثة أجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية (النسبة الربطية) ، وليست هي نسبة اتحادية ، لأن التركيب المتحقّق بين العرض وموضوعه هو تركيب انضمامي ، وليس تركيباً اتحادياً ، أو حسب قول « كانْت » في تقسيمه للقضايا : إن لدينا لونين من القضايا هما : القضايا التحليليّة والقضايا التركيبيّة . والمقصود من هذا التركيب هو التركيب الانضمامي ، بمعنىٰ أن المحمول ينضمّ إلىٰ الموضوع ، علىٰ العكس من القضايا التحليليّة (Analytic) « أناليتيك » التي يُستخرج المحمول فيها من تحليل الموضوع نفسه ثم يُحمل عليه ، كقولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فهي قضية تحليليّة لأن الحيوانية والناطقية كامنتان في أعماق مفهوم الإنسان ، والفرق بينهما ـ حسب اصطلاح المنطقيين الإسلاميين ـ بالإجمال والتفصيل ، فالإنسان إجمال

للحيوان الناطق ، والحيوان الناطق تفصيل للإنسان . وفي هذه القضايا يكون تحليل الموضوع فحسب كافياً للإذعان بالنسبة للقضيّة وصدقها . ولعلّ بعض الضروريّات الذاتيّة هي من قبيل القضايا التحليليّة . وأمّا في القضايا التركيبيّة فإن المحمول ليس كامناً في أعماق الموضوع ، وإنما هو شيء يُضاف إلىٰ الموضوع ، ونحن نُسمِّي هذا اللون من التركيب ـ حسب الاصطلاح الفلسفي ـ بالتركيب الانضمامي ، أي أن المحمول يضمّ شيئاً إلىٰ الموضوع ، وليس هو تركيباً اتحاديّاً ، وذلك لأنهما قد يكونان متّحدين في الوضع ، وليس بينهما اتّحاد في الوجود ، فهما وجودان ، ووجود العرض غير وجود الموضوع ، ويستحيل أن يتّحد وجودان ليكوّنا وجوداً واحداً ، لأن ذلك يستلزم التناقض ، فالوجودان من جهة أنهما وجودان ، لا يمكن أن يكونا وجوداً واحداً من جهة أنه وجود واحد .

والقضايا التي يتحقّق فيها التركيب الانضمامي تُسمَّىٰ بالقضايا الثلاثيّة ، لأن لها ثلاثة أجزاء وأركان هي : الموضوع والمحمول والنسبة الربطية ، وليست النسبة الاتحادية .

إذن نحن نستطيع أن ننظر إلىٰ هذه الأعراض بصورة مستقلّة فنقول : هذا العرض موجود ، وتارة ننظر إليها بما هي قائمة بالموضوع ، أو بما أنها صفة للموضوع فحينئذٍ نقول : هذا الجسم أبيض ، ولا نقول : البياض موجود ، فهنا يكون البياض صفة للجسم ، ولا بد من وجود نسبة ربطية بين البياض والجسم ، لأنهما في الحقيقة شيئان ، ونحن نسبنا أحدهما إلىٰ الآخر كما لو قلنا : هذه السيارة لي ، فأنا شيء مستقل ، والسيارة شيء آخر ، ثمّ نسبت السيارة لنفسي ، وعندئذٍ لا بدّ من نسبة ربطيّة حتىٰ يصدق أن هذه السيارة لي . فهذه هي القضايا الثلاثيّة ، ووجود الأعراض الذي يمكن حمله بصورتين : تارة بصورة الوجود المحمولي ، وأخرىٰ بصورة الوجود الرابطي ، هي التي نسمّيها بالوجودات الرابطيّة .

القسم الثالث هو الوجود الرابط المحض ـ وهو من أهمّ منجزات فلسفة

صدر المتألِّهين ـ حيث لا استقلال له إطلاقاً ، وحتىٰ في خيالنا لا نستطيع أن نتخيّله مستقلاً . وكل النسب والإضافات هي من هذا القبيل ، حيث لا يمكن تعقّلها بصورة مستقلّة، لأنه يلزم من ذلك الخلف ، وتتخلّىٰ عن حقيقتها فتغدو تصنعيّة . فإذا قال النحويّ: لو حرف شرط . فهذه « لو » مبتدأ ، و « حرف شرط » خبر للمبتدأ . إن « لو » التي هي حرف شرط لا يمكن أن تقع مبتدأ ، لأنه ليس للحرف إلّا وجود في الغير ، وتمام حقيقته وحيثيّته أنه لا استقلال له إطلاقاً ، وحتىٰ في التصوُّر الذهني إذا حاولنا أن نتصوّر « لو » بصورة مستقلّة ، فإنه عندئذٍ لا يكون حرفاً ، وإنّما هو اسم تصنّعي . وتكون « لو » حرف شرط حقيقة فيما إذا استعملناها في مثل قوله تعالىٰ:

﴿لو كان فيهما آلهة إلّا اللّه لفسدتا﴾ [الأنبياء ـ ٢٢] .

فـ « لو » هنا حرف شرط تفيد معنىٰ الإضافة والنسبة . وكذلك « من » و « إلىٰ » في قولنا: جئت من البيت إلى المدرسة ، فهما تفيدان المبدأ والمنتهىٰ . فلو حاولنا التأمُّل في « من » و « إلىٰ » فإن ذلك متعذّر من دون الأخذ بعين الاعتبار طرفي النسبة والإضافة . وبناءً علىٰ هذا فإن لدينا أشياء مع انها ليس لها وجود نفسي ، لكنها مع ذلك تتمتّع بلون من التحقّق . ومن الأقوال المعروفة للتفتازاني قوله: إن الخارج ليس ظرفاً لوجود النسب والإضافات ، وإنما الخارج ظرف لنفس النسب وليس لوجودها . ومقصوده أن النسبة ليس لها وجود محمولي بحيث تتحقّق في الخارج ، ولكننا ننسب شيئاً إلىٰ شيء آخر في الخارج . فأنت مثلاً ابن لأبيك في الخارج وليس في الذهن ، وأنا تحت السقف الذي هو فوقي وأنا تحته ، بصورة غير متناهية ، ولهذا قالوا بضرورة تكرّر النسبة في الإضافات ، وليست هي نسبة واحدة ، وتكرّر النسبة يشرحه الشيخ ابن سينا قائلاً: إننا لا بد أن نضيف الفوقيّة إلىٰ التحتيّة ، تلك التحتيّة التي لا معنىٰ لها إلّا بالنسبة إلىٰ تلك الفوقيّة . فمقولة الإضافة هي تكرّر للنسبة وليست نسبة واحدة .

فنحن إذا أعطينا هذه النسب والإضافات وجوداً في أذهاننا ومنحناها التعيّن

والاستقلال ، وهي في الخارج لا تتمتّع بمثل هذا التحقّق والاستقلال ، فإن وجودها العلمي يصبح أشرف من وجودها العيني ، وذلك مثل الهيولىٰ الأولىٰ حيث يكون وجودها العلمي أولىٰ وأشرف من حقيقتها ، لأن واقعها ليس قابلاً للرؤية والإدراك بصورة مباشرة ، فنحن كلما منحنا الهيولىٰ الأولىٰ تعيّناً في الذهن فإنها تنال لوناً من الفعليّة ، بينما هي في الواقع فاقدة لأيّة فعلية . وكذا الوجود الرابط فكلما منحناه تعيّناً في الذهن أصبح مستقلاً بينما هو في الواقع فاقد لأيّ استقلال .

وبعد شرح الأنواع الثلاثة للوجود في الفلسفة الإسلامية وبيان أن لكل واحد منها لوناً من التحقّق نصل لبيان فلسفة « كانتْ » في دراسة الوجود ، أي الأنطولوجيا (ontology) في فلسفته .

إن « كانتْ » ينكر من الأساس تحقّق أقسام للوجود ، وهو يؤكّد علىٰ تحقّق قسم واحد للوجود فحسب وهو الوجود الرابط المحض (copula) ، ويقول: إذا أردنا أن نفهم الوجود فإنه يكفينا أن نصوغ قضية ثلاثيّة فيها موضوع ومحمول ووجود رابط بينهما . ولا دور لهذا الوجود الرابط سوىٰ ربط المحمول بالموضوع . ويؤكّد علىٰ أن الوجود لا يمكن إطلاقاً أن يصبح محمولاً حقيقياً في القضية ، فليس عندنا وجود محمولي أصلاً ، وذلك لأنه إذا قلنا: اللّٰه كلّه علم أو قدرة فإن موضوع القضية هو « اللّٰه » ، ومحمولها هو « كلّه علم » أو « كلّه قدرة » ، وهما شيئان مستقلّان في حدّ ذاتهما ، وفي الأساس ليس بينهما أي لون من ألوان الارتباط المنطقي الاتحادي . فالوجود الرابط في مثل هذه القضايا يحقّق الارتباط بين شيئين مختلفين ، وهو ليس له وجود في حدّ ذاته ، ففي هذه القضية « اللّٰه » وهو شيء مستقلّ ، و « كلّه علم » وهو شيء مستقلّ أيضاً ، وأمّا الرابط بين هذين ، فهو ليس شيئاً يُضاف إليهما ، لأن القضية تفهم أمرين أحدهما « اللّٰه » والآخر « كلّه علم » ، وأمّا الوجود فإنه ليس في موضوع القضية ولا في محمولها ، وإنما هو رابط فحسب بينهما .

ويستخدم « كانتْ » سبيلَيْن لإثبات نظريته: أحدهما سبيل القضايا

المنطقيّة بهذه الصورة التي شرحناها ، والآخر سبيل مقارنة المفاهيم إلىٰ الحوادث الخارجية ، أي المقارنة بين الماهيّة والوجود ، وبعبارة أخرىٰ فإنه يتّبع أسلوبين: أحدهما الأسلوب المنطقي ، والآخر هو الأسلوب الفلسفي ، وهو مقارنة الماهية إلىٰ وجود تلك الماهيّة .

فبالأسلوب المنطقي نحن لدينا موضوع مستقلّ ونفرض أن له صفات ، وهذه الصفات ـ ونستطيع أن نعدّ الأعراض من جملتها ـ تكون مستقلّة قبل انتسابها إلىٰ ذلك الموضوع ، وتحصل التبعيّة بعد الانتساب .

ويكون الانتساب أو التبعيّة علىٰ نحوين: التبعيّة التي هي من الانقسامات اللاحقة للاتصاف ، والأخرىٰ هي التبعيّة التي من قبيل الانقسامات السابقة علىٰ الاتصاف ، والتبعية التي هي في الأعراض من قبيل الانقسامات اللاحقة للانتساب ، بمعنىٰ أننا عندما ننسب البياض لجسم فنحن نستطيع القول إن هذا البياض تابع لهذا الجسم . وأمّا البياض المطلق فهو ليس تابعاً للجسم ، وإنّما هو كالجسم يتمتّع بالاستقلال المحمولي .

ونلاحظ في هذا المجال فرقاً كبيراً بين الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة الإسلاميين . يقول مير سيد شريف: نحن نستطيع أن ندرك الأشياء بصورة مطلقة ، وحتىٰ أننا نستطيع إدراك المطلق بالحسّ أيضاً . وليس صحيحاً ما يقوله الفلاسفة التجريبيُّون من أننا ندرك الأشياء بشكل نسبي خاص . فحتىٰ تجاربنا وإحساساتنا تتعلّق بالأشياء المستقلّة أيضاً . فإذا سألك طفل: ما هو البياض؟ فإنّك ـ ومن دون التفاتٍ إلى ذات الشيء ـ تشير إلىٰ قطعة الطباشير وتقول: هذا هو البياض . أو تشير إلىٰ بياض الثلج من دون التفات إلىٰ جسم الثلج وزمانه ومكانه . وهو يفهم هذا المعنىٰ ، فإذا صادف مرّة أخرىٰ شيئاً أبيض فإنه يدرك بياضه . إذن هو قد أحسّ البياض بصورة مطلقة في نفس ذلك الإحساس الأولي ، وليس بصورة نسبية ، لأنك دللته علىٰ الفرد بالذات للبياض . فإذا رأيت الفرد بالذات ـ أي نفس البياض ـ فإن قوىٰ الحسّ تعرف البياض بصورة مطلقة .

فكيفما عرّفت الفرد بالذات ، وأيّ صفة وامتياز تفرضه للفرد بالذات ، فإنه يسري إلىٰ الطبيعة سراية عقليّة وبشكل أتوماتيـكي . ولهذا فإن الاستقراء الذي يصل إلىٰ الفرد بالذات يتبدّل هذا الاستقراء الابتدائي تلقائيّاً إلىٰ البرهان والقياس المنطقي (Deduction) ، والفرد بالذات مطلق .

فالأطباء مثلاً إذا اكتشفوا ـ من خلال تحاليلهم المختبرية ـ الفرد بالذات لفيروس السرطان ، ولو في شخصٍ معيّن ، فـإنهم قد اكتشفـوا في الواقـع حقيقة السرطان . وهذا الاستقراء الأوّلي يتحوّل بشكل ذاتي إلىٰ قياس منطقي يؤكّد أن السرطان هو هذا وأمثاله ، وأن علاجه هو كذا .

وأمّـا ما نـلاحظه عـادةً من أن الاستقـراء لا يصـل إلىٰ حـدّ الضـرورة المنطقيّة ، وهو دائماً يرافق احتمالاً مئويّاً يقلّ أو يكثر ، فذلك بسبب أننا لم نستطع اكتشاف الفرد بالذات للشيء الذي هو موضوع الدراسة . وبمجرد أن نظفر بالفرد بالذات ، ولو في تجربـة واحدة ، فـإن الأمر يتحـوّل إلىٰ قياس منطقي ، ولا حاجة بنا حينئذٍ إلىٰ استيفاء جميع الأفراد بالاستقراء ، ولهذا فإن الفلاسفة يعدّون بعض موارد الاستقراء من جملة القياس لأنه يؤدّي إلىٰ الفرد بالذات . إذن لا فرق بين الفرد بالذات والكلّي والمطلق ، فكلما وجدنا الفرد بالذات فهو في حكم المطلق .

وهنا يقول « كانتْ » بطريقته المنطقيّة: عندما نقول: اللّٰه كلّه عِلم ، فإن الوجود الرابط هو الذي يربط بين المـوضوع والمحمـول وليس هو محمـولاً حقيقياً ، ثم يقول إن هـذه القضية: « اللّٰه مـوجود » إذا كـانت صحيحة من الناحية التركيبيّة ، فإن الوجود يحمل علىٰ اللّٰه أو أيّ شيء آخر في القضايا البسيطة المنطقية ، وسبب ذلك أننا نجمع كل الصفات التي ننسبها إلىٰ اللّٰه ونكثّفها في مفهوم واحد وهو اللّٰه ، وجميع هذه الصفات لا تتجاوز التعريف المنطقي المحصور في إطار المفهوم . إذن هذا الشيء الذي يتمتّع بكل هذه الصفات شيء واحدٍ ، ومن الممكن بالإمكان العام أن لا تكون لـه عينيّة ، وهذا يعني أننا قلنا بالتغاير بين الوجود والماهية ، بين وجود اللّٰه ومفهوم اللّٰه .

ونريد أن نقول إن بين هذين رابطة ، ولا نريد أن نثبت أكثر من هذا ، وهو أن للمفهوم الذي سميناه باللّٰه وهو يتمتّع بجميع هذه الصفات حالةً ربطية موجودة . إذن كثّفنا صفاته في مفهوم واحد ، ثمّ قارنّا بين هذا المفهوم ووجوده الإمكاني ، ثم جعلنا رابطة بين هذا المفهوم والوجود .

وأمّا أنه هل مثل هذا المفهوم حقيقة أم لا؟ فتلك مسألة أخرىٰ . ومجرّد المقارنة بين المفهوم والوجود فإنه لا يحكي عن وجود خارجي . وليس هذا إلّا تحليلاً منطقياً للوجود والماهيّة ، وهو يحكي عن الإمكان العام لوجود اللّٰه ، ولا يحكي عن وجوده الواقعي .

وإذا فرضنا أننا وصلنا إلىٰ وجود اللّٰه ، فإن وجود اللّٰه لا يضيف شيئاً جديداً علاوة علىٰ المحمولات والصفات التي ثبتت للّٰه بالوجود الرابط . وهذا بنفسه دليل علىٰ أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً للّٰه .

فمثلاً نحن نريد أن نقارن بين مائة دولار خارجية ومئة دولار ذهنية ومفهومية ، ففي هذه المقارنة لا نجد فرقاً بين الدولارات المائة الخارجية والدولارات المائة المفهومية . ولو ازدادت المائة الخارجية علىٰ المائة المفهومية ـ حتىٰ بشيء ضئيل ـ فإن تلك المائة المفهوميّة لا تمثّل مفهوم وماهية المائة الخارجية عندئذٍ . وبناءً علىٰ هذا فإن وجود الشيء يعني تحقّق ماهيته ومفهومه ، والوجود لا يضيف شيئاً إلىٰ الماهية . وبالتالي فإن الوجود لا يشكّل محمولاً حقيقياً لتلك الماهية حتىٰ يمكن الظفر به عن طريق التجربة . والمحمولات الحقيقيّة هي تلك الأشياء التي نصف بها الموضوع ، وبالوجود الرابط نقيم علاقة بين الصفة والموصوف ، وهذه المحمولات الحقيقيّة هي التي تضيف شيئاً إلىٰ الماهية .

وبناءً علىٰ هذا الأصل يقول « كانتْ » نحن فصلنا بين الماهيّة والوجود في الأشياء والحقائق التجريبيّة ، وقارنّا بين الماهيّة ووجودها التجريبي . فإن كان وجودها التجريبي عين مفهومها وماهيتها فإننا نعترف بوجود واقع عيني لتلك الماهيّة . وإن اختلفتا اعتبرنا تلك الماهيّة غير واقعيّة .

وأمّا في مقارنة الوجود مع مفهوم الباري تعالىٰ ، فإن الدراسة التجريبيّة متعذّرة ، ولهذا فإنه لا يثبت من خلال هذه المقارنة سوىٰ الإمكان العام للوجود ، وليس وجوده الحقيقي الواقعي . وذلك لأن التجربة لا تمتدّ إلىٰ وجوده الحقيقي .

وهذا هو دليل « كانتْ » الفلسفي لإثبات نظريته .

وهذا الجانب من نظرية « كانتْ » ـ وهو أن الوجود المحمولي لا يضيف إلىٰ الماهيّة شيئاً في الخارج ـ يتّفق مع موقف الفلاسفة الإسلاميين . فهناك أصل مسلّم في الفلسفة الإسلامية ، وهو أن الوجود في الحمل الشايع الصناعي عين الماهية في العالم الخارج عن الذهن . وصحيح أن حمل الوجود علىٰ الماهية ليس حملاً مفهومياً تحليلياً (Analytic) ، وإنما هو حمل تركيبي (Synthetic) عارضي ، ولكنه صحيح أيضاً أن هذا التركيب بين الوجود والماهية هو من لون التركيب الاتحادي ، بمعنىٰ أن الوجود في الواقع لا يضيف أيّ محمول للماهية ، وإنّما هو تحقّق تلك الماهية ، وهو مفهوم قد تعرّف عليه الذهن . غاية الأمر أن الفلسفة الإسلامية قد نبّهت هنا علىٰ أن هذا التركيب تحليلي ، وهو أيضاً اتحادي وليس انضمامياً ، فلا يُتصوّر التركيب الانضمامي إطلاقاً بين الوجود والماهية ، ولا سيّما خارج الذهن . وبناءً علىٰ هذا إذا كان مقصود « كانتْ » من قوله: إن الوجود لا يضيف شيئاً إلىٰ الماهية ، هو أن الوجود لا يتركّب مع الماهية تركيباً انضمامياً ، وإنما تركيبهما ـ خارج الذهن ـ اتحادي ، فهذا أمر موافق للتحقيق . وأما إذا كان مقصوده منه هو أنّه لا تركيب بينهما إطلاقاً فهذا مرفوض لأن الوجود عارض الماهية ، وهو ـ بحسب المفهوم ـ ليس عين الماهيّة .

و « كانتْ » نفسه يعترف بوجود لون مَن التركيب بين الماهيّة والوجود بهذه الصورة:

« لمّا كان التحقّق العيني الموضوعي الذي جاء إلىٰ ساحة الوجود الخارجي غير موجود في تحليل أعماق المفهوم والماهية ، فإنه لا بدّ من عدّه

إضافة علىٰ المفهوم ، ولهذا تصبح هذه الإضافة لوناً من التركيب بين الوجود والمفهوم . ومع وجود هذا التركيب ، فإن المفهوم المتحقّق في الذهن للدولارات المائة لا يزيد شيئاً علىٰ الوجود الخارجي لتلك المائة من الدولارات »[١] .

ويقول ابن سينا في هذا المضمار: إن الماهيّة محايدة بالنسبة إلىٰ الوجود ، ولكنهما مع ذلك يكونان متّحدين في الخارج . وهذا هو معنىٰ قولهم إن الماهيّة ـ في حدّ ذاتها ـ ليست مقيّدة بالوجود . فالحقيقة ليست في أعماق المفهوم . وهذا يعني أن الوجود ليس جزءاً تحليلياً للماهية في حدّ ذاتها ، وفي خارج الذهن يكون الوجود عين الماهيّة ، وهو متّحد مع الماهيّة بالحمل الشايع الصناعي ، وليس هو ضميمة خارجية ولا إضافة عينيّة علىٰ الماهية . إذن من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية أيضاً لا يعدّ الوجود إضافة تحليلية للماهيّة ، ولا إضافة حقيقيّة لها .

ولكنه من ناحية أخرىٰ فقد اعترف « كانتْ » ، واعترافه كان حقّاً ، (ونحن نستطيع أن نأخذ اعترافه ونثبت قول الحكماء المسلمين) بأن لدينا ـ علاوة علىٰ الوجود الرابط المحض ـ وجوداً محمولياً أيضاً . ويقول « كانتْ »: إن وجود الشيء لا يضيف شيئاً إلىٰ الماهيّة لأنه عين الماهية . وهذا هو ما توافق عليه الفلسفة الإسلامية ، ومن الواضح أن تحقّق الشيء ليس في ذات الماهية ، فهو ليس في ذات المفهوم بشكل تحليلي (Analytic) ، وإنما بصورة تركيبيّة (Synthetic) . فإذا قلنا: النفس موجودة ، فإن الوجود ليس كامناً في ذات مفهوم الشيء بصورة تحليليّة ، ولهذا فإننا نسأل عن وجوده ، ولو كان الوجود كامناً في أعماق الشيء فإنه يستغني عن السؤال عندئذٍ ، لأن « ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنه مستحيل » ، فالوجود إذن أمر خارج عن ذات الشيء وعارض عليه ، وهذا يعني أن بينهما تركيباً . فالنسبة إذن بين الماهيّة

---

(١) نقلاً عن كتاب «كانتْ» نقد العقل النظري (A 599) (B 627) .

والوجود نسبة تركيبيّة ـ حسب قول « كانتّ » ـ وهذا التركيب أيضاً انضمامي . أي أن الوجود يُضاف إلىٰ الماهيـة ، ولكنها إضـافة في الـذهن وليست في الخارج . فأنت بمجرد ذكر التركيب قد سلّمت بلون من الانضمام والإضافة ، فالوجود يُضاف إلىٰ الماهية ، لكنها إضافة وتركيب ، لا بذلك المعنىٰ الذي تكون فيه صفات الأشياء وأعراضها إضافةً إلىٰ ذات الشيء وجوهره في الواقع الخارجي ، وإنما بهذا المعنىٰ وهو أننا إذا علمنا أن ماهيّة مّا موجودة حقيقةً ، فإن هذا الوجود يحقّق زيادة في علمنا ، وليس زيادة في الواقع العيني لنفس الماهيّة . فالوجود لا بدّ أن يُشعّ علىٰ الموضوع من مكان آخر حتىٰ يتحقّق الموضوع ، ولهذا لا بدّ من الاعتراف بلون من الإضافة ، فللوجود لون من التركيب مع الماهيّة . وإذا كان للوجود لون في التركيب مع الماهيّة ـ ولو في الذهن ـ فإنه من المستحيل أن يغدو الوجـود إضافـة محضة ، لأن الإضـافة المحضة لا وجود لها أصلاً حتىٰ نركّبها مع الماهيّة . والإضافة الخالصة لا تأتي إلىٰ الذهن بصورة مستقلّة . فعندما نسلّم بلون من التركيب فلا بدّ أن نسلّم أيضاً بأن للوجود حالة المحموليّة والاستقلال والنفسية .

وحتىٰ إذا أردنا متابعة الموضوع بصورة تجريبيّة للزمنا القول إنَّ الوجود وإن لم يضف شيئاً في الخارج إلىٰ الماهيّة ، ولكنه يضيف شيئاً إلىٰ علمنا . فإذا عرفنا أن اللّٰه موجود ، النفس موجودة ، فإن وجود هذه الحقائق ، وإن لم يضف شيئاً إلىٰ ماهيّاتها ، ولكنـه يضيف شيئاً إلىٰ ذهننـا المعدّ للتحليـل ، فتتحقّق زيادة في علومنا وتتسع معارفنا لتشمل حقائق أكثر من عالم الوجود ، إذا قسناها إلىٰ ذلك الوقت الذي لم نكن نتمتّع فيه بتلك العلوم . إذن فالزيادة في العلم حاصلة ، وإن لم تحصل زيادة في الخارج ، وعلومنا ليست خياليّة . فمثلاً إذا أثبتنا أن العنقاء موجودة في أفريقيا ، فقد أفهمنا هذا شيئاً وأضاف جديداً إلىٰ علمنا التجريبي ، ولو أنّ هذا الوجود لم يُضـف شيئاً إلىٰ ماهيـة العنقاء خارج الذهن .

وأساساً فإن أعظم امتياز لمسائل فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) هو أنها تقيم علاقة علميّة بين الذهن والحقائق الخارجيّة ـ الطبيعية منها وغيـر الطبيعيّـة ـ

وتضفي علىٰ الذهنيّات صورة الرؤية الواقعية والفكرة الحقيقيـة ، وإن كانت المحمولات الذهنية لا توجد إضافة خارجية لموضوعاتها . والمعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن واتصافها في الخارج هي من هذا القبيل ، فليس فيها ضرورة منطقية تلزم بأن تكون محمولاتها مثل المعقولات الأولىٰ التي تحقّق إضافة خارجيّة لموضوعاتها خارج الذهن ، وإنما لمعرفة الحقيقة تكفي الإضافة العلمية لتخرج المسائل من الحالة النظرية إلىٰ الواقع العيني ، تجريبيّاً كان أم غير تجريبي .

وعلىٰ أساس ما بيّنّاه يتّضح الجواب لـ « كانتْ » القائل :

إن الوجود المحمولي لا يضيف شيئاً إلىٰ موضوعه . فنجيبه : بأن الوجود المحمولي وإن لم يضـف شيئاً إلىٰ موضوعه خارج الذهن ولكنّه يحقّق زيادة في علومنا ، سواء أكانت العلوم التجريبيّة أم الفلسفيّة أم الرياضيّة .

الفصل الثالث

برهان الصدّيقين عن طريق منطق الصورة

إن الدافع لنا في إثارة هذا البحث من معرفة الوجود هو تبيين العلاقة الوجودية القائمة بيننا ـ نحن والعالم ـ مع خالق الوجود، حتىٰ نفهم تعلّقنا الوجودي بالوجود المطلق. وحسب عقيدتنا فإن أفضل الأساليب وأحكمها لتبيين هذه العلاقة الوجودية هو « برهان الصدّيقين » الذي تقيمه الحكمة الإسلامية لإثبات مبدأ الوجود، فنبدأ به ثمّ نتقدّم نحو بقيّة هرم الوجود بما يتلاءم مع الذوق الفلسفي لـ « وحدة الوجود ». وهذا هو دليل الصدِّيقين:



دليل الصدّيقين عن طريق منطق الصورة:

ولننظر هل نستطيع الوصول إلىٰ النتيجة المطلوبة عن طريق دليل الصدّيقين أم لا؟

في رأينا إننا نستطيع الظفر بنتيجة بيّنة الثبوت في هذه المسألة إذا درسناها عن طريق نظام جدول الصدق (Truth Table) في منطق الصورة .

ثم نعرّج بعد ذلك علىٰ ذكر دليل الصدّيقين حسب ما صاغه صدر المتألّهين .

لو أشرنا بهذا الحرف «p» إلىٰ جملة يصحّ السكوت عليها ، وهي التي يسمّيها المنطق بالقضيّة ، فإن كل ميزة يثبتها المنطق للقضية تكون ثابتة لهذا الحرف أيضاً .

والقضيّة يعرّفها المنطق بأنها قول يحتمل الصدق والكذب ، إذن الحرف (p) في جدول الصدق يبيّن هاتين الحالتين أيضاً . ونشير إلىٰ احتمال الصدق بهذه العلامة «1» ، وإلىٰ احتمال الكذب بهذه العلامة «0» ، فيترتّب جدول الصدق بهذه الصورة:

p	p
1	1
0	0

فإذا كانت عندنا قضية أشرنا إليها بالحرف «p» ، وأشرنا إلىٰ الصدق بالحرف «1» ، وإلىٰ الكذب بالحرف «0» ، فإن «p» تكون لها قيمتان، ، لأن أيّ قول فهو إمّا صادق وإما كاذب ، وتقابل الصدق والكذب هو من قبيل تقابل الإيجاب والسلب . فكما أن الإيجاب والسلب هو في الحقيقة تقسيم ثنائي ولا يمكن أن يُفرض له شقّ ثالث ، ومن هنا يقولون إنه لا معنىٰ للفاصلة بين الوجود والعدم (Excluded Middle) فالشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، ومن المستحيل أن يتوسّط شيء بينهما ، فكذا القضية فهي إما أن تكون صادقة أو كاذبة . فإن سلبنا «p» وقلنا « ¬ p » فإن قيمته المنطقية تصبح حسب جدول الصدق بهذه الصورة:

p	¬ p
1	0
0	1

وإن قلنا: p ¬ & p فقد سجّلنا صورة التناقض . ونسجّل في هذا الجدول قِيَم p وكذا p ¬ ، ولهذا الحرف (&) ميزة خاصة بالنسبة إلىٰ القضيتين p ¬ & p ، أي لا بد أن تكون حالة تجمع فيها p مع p ¬ . والآن نريد أن نرىٰ ما هي نتيجة « p & p ¬ » ، هل لهذه القضية المركّبة صدق منطقي أم كذب منطقي؟ فهنا نثبت القضية ولا بد أن يكون p و p ¬ معاً حتّىٰ تتحقّق القضية المركّبة:

p	¬ p	(p & ¬ p)
1	0	0
0	1	0

ومن خلال هذا الجدول نثبت أن « p ¬ & p » هو تناقض محض ولا يمكن أن يكون صادقاً بأيّ وجه من الوجوه ، فنحن نلاحظ في العمود الأخير وجود علامة الكذب فحسب ، أي ان أيّ احتمال مفروض لـ « p & p ¬ » فهو غير ممكن . وقد ذكرنا هذا بعنوان أنّه مثال فحسب .

ونريد أن ننظر إلىٰ برهان الصدّيقين من خلال هذا الأسلوب بأيّ شكل يكون؟

نأخذ بعين الاعتبار قضيتين هما « p » و« q » ، فقضية وجود واجب الوجود تساوي الحرف « p » ، وقضية وجود ممكن الوجود تساوي الحرف « q » . فنواجه هنا أربعة احتمالات لأن الحالات المتصوّرة من هاتين القضيتين هي أربع حالات:

p	q	(p V q)
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	0

فهذه القضيّة: « الوجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود » ، هي بشكل المنفصلة الحقيقيّة (p V q) الترديديّة التي تكون قيمتها المنطقية بهذه الصورة ، وهي ان اجتماعهما في الصدق أمر مستحيل ، وكذا ارتفاعهما في الصدق فهو أيضاً شيء مستحيل ، ولهذا يغدو الجمع بين « p » و« q » مستحيلاً ، وكذا رفعهما فهو مستحيل أيضاً .

وقضيتنا الثانية « If q then p » كانت قضية شرطيّة ، وهذه هي صورتها الرياضيّة: $(q \rightarrow p)$ ، ويقول المنطقيُّون الإسلاميُّون: إن القضايا الشرطيّة لا تستلزم صدق الطرفين ولا كذبهما ، فقد تكون القضية الشرطية صادقة ، وصدقها حقيقي وفعلي ، إلاّ أن ظرفيها (أي المقدم والتالي) كاذبان ، وقد تكون القضية الشرطيّة صادقة مع أن طرفيها صادقان أيضاً . ولهذا صرّح المنطقيُّون بأن صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق الطرفين (المقدّم والتالي) ولا كذبهما ، فهي تنسجم مع صدق الطرفين وكذبهما . وهناك احتمال آخر تتلاءم معه القضية الشرطية ، وهو عندما يكون مقدّم القضية الشرطيّة كاذباً وتاليها صادقاً ، ففي هذه الصورة تكون القضية الشرطية صادقة

أيضاً . وتبقىٰ صورة واحدة فحسب تصبح فيها القضية الشرطية كاذبة وهي فيما إذا كان مقدّمها صادقاً لكنّ تاليها كاذب ، فهذا مستحيل ، لأن القضية الشرطيّة تعني اللزوم ، ولو كان المقدّم صادقاً والتالي كاذباً فمعنىٰ ذلك أن الملازمة منتفية بين هذين . والملازمة تعني ان بين المقدّم والتالي يسود اللزوم ، أي كلّما وجد المقدّم فالتالي موجود أيضاً ، وليس العكس ، فكل ما وجد التالي فإنه لا ضرورة لتحقّق المقدّم أيضاً . وقد بيّن المنطقيُّون والحكماء المسلمون ذلك قائلين إن السرّ فيه هو أن المعلول يدلّ علىٰ علّة مّا ، ولا يدلّ علىٰ علّة معيّنة . ويعدّون هذا الأمر من الجهات التي تفضّل برهان « اللّمّ » علىٰ برهان « الإن » ، بمعنى ان البرهان الذي يصل إلىٰ المعلول عن طريق العلّة هو أشرف من البرهان الذي يوصل إلىٰ العلّة عن طريق المعلول ، وسبب التفضيل هو ان العلّة تبيّن لنا دائماً معلولاً معيّناً ومشخّصاً . فنحن إذا كانت لدينا نار فإنها تدلّ قطعاً علىٰ وجود الحرارة التي هي وليدة النار . وامّا إذا كانت لدينا حرارة فحسب فهي لا تشكّل دليلاً قاطعاً علىٰ وجود النار ، فقد تكون الحرارة معلولة للحركة أو للشمس أو للنار ، أو لسبب آخر . فالمعلول إذن يدلّ علىٰ علّة مّا ، وليس علىٰ علّة معيّنة ، فالمعلول أصلاً لا يبيّن علّة مشخّصة ، ولهذا قد يكون المعلول موجوداً لكنّ تلك العلّة الخاصّة غير موجودة ، وإنما هناك علّة أخرىٰ هي المتحقّقة .

ففي جدول صدق الشرطيّة اللزوميّة تكون هذه الأمور واضحة جدّاً:

p	q	$q \rightarrow p$
1	1	1
1	0	1
0	1	0
0	0	1

وفي برهان الصدّيقين نقول: الوجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، فإن كان ممكنَ الوجود فإنه يستلزم واجب الوجود بالملازمة العقليّة والمنطقيّة ،

لأنه إن كان ممكن الوجود متحقّقاً فلا بدّ أن يكون واجب الوجود متحقّقاً في أعماقه ، بمعنىٰ أنّه لا بدّ أن يكون وجود واجب الوجود متحقّقاً حتّىٰ يوجد ممكن الوجود . لأن معنىٰ وجود الممكن عند ابن سينا هو أنّه قد خرج من حدّ التساوي بفضل الواجب ، ووصل إلىٰ حدّ الوجوب الغيري . وحسب نظرية صدر المتألِّهين فالوجـود الممكن رابط محض لا يقبل الانفكـاك عن واجب الوجود حتّىٰ في ظرف التّحليل الذهني . إذن علىٰ أساس هـاتين النظريتين يكون الوجود الإمكاني غير قابل للانفكاك عن واجب الوجود منطقياً . ويعدّ هذا اللزوم المنطقي أحـد الثوابت المنـطقيّة بـاصطلاح المنـطق الحديث ، ويعرف باسم « امپيليكشن » ، ويُشار إليه بهذه العلامة « ⊃ » أو هذه « → » .

ونحاول الآن إثبات صدق أو كذب برهان الصدّيقين من خلال جـدول الصدق .

فعندنا هنا مقدّمتان: إحداهما قضية منفصلة حقيقيّـة (Disjunction) ، والأخـرىٰ قضيّة شـرطيّة (Implication) . ونخـرج هاتين القضيتين بصـورة مركّب ، وذلك لأنه ما لم تتركّب الصغرىٰ مع الكبرىٰ ، وقضية الصغرىٰ مع قضية الكبرىٰ فإن النتيجة لا تـولد ، ولهـذا فإنـه يتحتّم علينا ـ حسب هـذه القـاعدة ـ أن نجعـل بين هـاتين القضيتين حـرف عـطف « & » يـدلّ علىٰ التركيب:

$$[(p \vee q) \& (q \rightarrow p)]$$

ويحسن أن نشير إلىٰ ملاحظة نافعة وهي أن هناك اختلافاً بين المنطقيين الإسلاميين والمنطقيين الغربيين يتعلّق بالتلفّظ المنطقي في تشكيل الصغرىٰ ، فالغربيُّون يذكرون الكبرىٰ أوّلاً ثمّ الصغرىٰ ، بينما أسلوب الفلسفة الإسلامية والمناطقة المسلمين هو عكس ذلك تماماً ، فهم يذكرون الصغـرىٰ أوّلاً ثـمّ الكبرىٰ ، وبعد ذلك يصلون إلىٰ النتيجة . ولكنّه في منطق الصورة لا توجد صغرىٰ ولا كبرىٰ ، ولا أوّل ولا آخر ، وإنما يذكر الكلّ بعنوان انه مقدّمة .

أجل هاتان القضيّتان ـ اللتان قلنا إنهما مقدمتان ـ نخرجهما بشكل مركّب ، ونجعل المجموع قضية مركّبة واحدة بهذه الصورة:

$$[(p \vee q) \& (q \rightarrow p)]$$

فتتحقّق عندئذٍ شرطيّة كبيرة يكون تاليها هذا الحرف p ، وهو يعني أن « واجب الوجود موجود » .

ونؤكّد علىٰ أن هذا ليس من قبيل الضرورة بشرط المحمول « توتولوجي » ، فإذا أخذنا محمول القضية في موضوعها ، وأصبح المحمول هو نفس الموضوع ، أو جزؤه فإنه يحقّق ضرورة يطلق عليها في الاصطلاح المنطقي اسم « الضرورة بشرط المحمول » ، ويسمّيها الإفرنج بهذا الاسم « توتولوجي » . كما إذا قلنا: « الإنسان الناطق ناطق » . فهذا ليس مقصوداً في برهان الصدّيقين ، وإنما نريد أن نثبت هذه القضية الحملية « واجب الوجود ثابت » بصورة قضية جمليّة بتيّة فواجب الوجود بالذات إذن موجود ، فهذه القضية وإن كانت تتمتّع بصفة الضرورة ، ولكنّها ليست الضرورة بشرط المحمول ، فالضرورة تطلق في المنطق الرمزي علىٰ كل بناء منطقي ينتج ـ مثل قياسنا ـ نتيجة صادقة دائماً ولا يمكن أن تكون كاذبة أبداً .

وفي البدء لا بدّ من معرفة قيمة القضية المركّبة في حدّ ذاتها ، ففي القضيّة التركيبيّة لا بدّ أن يكون طرفاها صادقين حتّىٰ يصبح المجموع صادقاً . فمثلاً إذا كانت المركّبة بهذه الصورة (p & q) فإن جدول صدقها المنطقي يكون بهذا الشكل:

p	q	(p & q)
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

وقاعدتها في المنطق الإسلامي هي هذه:

« إن المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه » ، فكل أجزاء التركيب لا بدّ أن تكون موجودة حتّىٰ تصبح نفس القضيّة المركّبة صادقة ، وأمّا إذا كان جزء من القضية المركّبة كاذباً فإن القضية المركّبة بأكملها سوف تكون كاذبة ، وكما نلاحظ في الجدول السابق فإن القضيّة المركّبة تكون صادقة في الخطّ الأول الأُفقي فحسب ، وأما في سائر الخطوط الأُفقية فإن أحد جزئيها أو كلا الجزءين كاذب ، وبطبيعة الحال تكون النتيجة في جميع هذه الموارد كاذبة .

p	q	p V q	q → p	[(p V q) & (q → p)]	→ p
1	1	0	1	0	1
1	0	1	1	1	1
0	1	1	0	0	1
0	0	0	1	0	1

ونلاحظ في آخر عمود من هذا الجدول قد رسمت علامة الصدق مطلقاً تحت قضية « p » التي تمثّل هذا المعنىٰ « واجب الوجود موجود » . وبناءً علىٰ هذا يثبت برهان الصديقين بجدول الصدق المنطقي هذا ، بل يعتبر ثابت بالمنطق التجريبي المحسوس ، فمثلاً عندما نقول العدد (٣) إما زوج أو فرد (بشكل القضية المنفصلة الحقيقيّة الترديديّة) فإن كان العدد (٣) فرداً فالمطلوب ثابت وإن قلنا إن (٣) ليس فرداً ففي الجواب نقول إن (٣) = ١ + ١ + ١ ، فالثلاثة تتضمّن في باطنها العدد الفرد ، فعلىٰ أي حال يكون العدد الفرد ثابتاً ، لأن العدد (٣) إما أنه هو بنفسه فرد وإما أنه يستلزم العدد الفرد بالضرورة . وصياغته المنطقيّة هي نفس الصياغة المنطقية لبرهان الصديقين ، بهذه الصورة:

$$[(p \vee q) \& (q \rightarrow p)] \rightarrow p$$

وبرهان الصديقين الذي يتم به إثبات الصانع هو بهذه الصورة أيضاً حيث

نقول: « الوجود إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود » فإن قلنا إن الوجود واجب الوجود فقد ثبت المطلوب ، وهذا مثل ما لو قلنا إن العدد (٣) فرد ، وإن قلنا: إن الوجود ممكن الوجود ، ففي أعماق ممكن الوجود يكمن معنىٰ واجب الوجود . فالبحث إذن في مفهوم الوجود يثبت واجب الوجود ، فممكن الوجود يتضمّن ويستلزم واجب الوجود استلزاماً منطقياً وليس استلزاماً تاريخياً ، ولا حتّىٰ من قبيل استلزام المعلول والعلّة في سلسلة الوجود ، وإنما علىٰ أساس العلاقة اللزومية الثابتة بين الوجوب والإمكان ثبوتاً ماهوياً فحسب .

يقول المحقِّق السبزواري: إن لدينا نوعين من المنفصلة: إحداهما المنفصلة الترديديّة ، والأخرىٰ هي المنفصلة التقسيميّة . فتقسيم الوجود هنا إلىٰ واجب وممكن هو من قبيل المنفصلة الترديديّة ، وأمّا تقسيم الوجود إلىٰ الجوهر والعرض فهو من قبيل المنفصلة التقسيميّة . ولهذا فإننا نستطيع أن نستخدم هذا الانفصال الترديدي في كلّ واحد من الوجودات سواء أكان الوجود طبيعياً أم مما وراء الطبيعة فنصل إلىٰ النتيجة المطلوبة بشكل قياسي .

والمثير للإعجاب هو أن ما قام به ابن سينا في مجال مفهوم الوجود حيث جعله مقسّماً لهذين القسمين: واجب الوجود وممكن الوجود ، قد أخذه صدر المتألِّهين وأجراه في حقيقة الوجود فقال إن حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، فكما قال ابن سينا إن مفهوم الوجود مفهوم واحد مشترك وله قسمان ترديديّان: أحدهما واجب الوجود والثاني ممكن الوجود ، فإن صدر المتألِّهين يقول: لا علاقة لنا هنا بمفهوم الوجود ، ومفهوم الوجود جسر للعبور من المفاهيم إلىٰ الحقائق ، وهذه خاصّة من خواص الفلسفة المتعالية لصدر المتألِّهين في أصالة الوجود ، فهو لا يعدّ الوجود أصيلاً فحسب ، وإنّما يعتبر أيضاً جميع المفاهيم معبراً إلىٰ الحقائق ، فهو يعدّ المفاهيم حاكية عن الحقائق ، ولهذا يعتمد علىٰ الحقائق أكثر من المفاهيم ، فالمفاهيم شفّافة وترجع إلىٰ حقائق الأمور .

يقول صدر المتألِّهين: كما أن مفهوم الوجود مفهوم واحد مشترك (في فلسفة ابن سينا) فإن حقيقة الوجود حقيقة واحدة أيضاً . ونحن قد استفدنا هذا

الأسلوب من حكماء إيران القديمة ، وهو أمر مهمّ ومفيد ، فقد أكّد هؤلاء علىٰ أن حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك وأنها حقيقة واحدة . فالوجود عين النور لأن الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني وليست موضوعة للمعاني المقيّدة . والغزالي هو المبتكر لهذا الموضوع . نفرض أن أحد الواضعين وضع لفظ القلم لقلم من نوع القصب ، فوضع هذا اللفظ لقلم القصب ، لأنه لم يكن في ذلك الزمن قلم إلّا من هذا النوع ، ولعلّه قد صرّح بهذا حينذاك . ولكنّنا نعلم بالقرائن المحفوفة أن الموضوع له لفظ القلم هو ما يكتب به . أي لأنه آلة للكتابة فمن هذه الجهة قد وضع له لفظ القلم . فالموضوع له اللفظ هو عام وحقيقي . إذن معنىٰ لفظ القلم هو آلة الكتابة ، ولهذا فإن كل شيء يتمتّع بهذه الميزة فلفظ القلم يُطلق عليه ، فيُقال للباركر قلم ، وإن كان من الناحية الكيفيّة أفضل من قلم القصب ، حقيقةً وليس مجازاً . فنستعمل لفظ القلم فيه بشكل حقيقي تماماً . وعلىٰ هذا الأساس نقول إن العقل الأوّل قلم . **﴿ن والقلم وما يسطرون﴾** ، فالعقل الأوّل تفسير للقلم ، لأن كل عالم الوجود يكتب في لوح الوجود بوساطة العقل الأوّل ، فيصبح كتاباً محسوساً . فبواسطة العقل تظهر كل حقائق الوجود وكلماته من الحقّ تعالىٰ لترسم في لوح الوجود ، وبهذه المناسبة يُقال له إنه قلم حقيقةً .

ولفظ النور هو من هذا القبيل أيضاً ، فالخاصّة الذاتيّة للنور هي أنّه ظاهر بذاته مظهر لغيره . فهو ظاهر بذاته لأن النور مهما كان ضعيفاً فإنك لا تشعل عود ثقاب لترىٰ هل هذا مصباح أم لا ، لأن للنور وإن كان ضعيفاً دلالة ذاتية علىٰ أنّه نور . غاية الأمر أن في النور شدّة وضعفاً ، ولكنه أمرٌ آخر .

وهو مظهِر لغيره لأنه يكشف لنا جميع ما حوله . ومن هنا فقد جعلنا للنور هذا الحدّ ، ولاحظنا هذه الميزة في جميع مراحل النور ودرجاته الضعيف منها والشديد .

وهذا التعريف نفسه وهذه الميزة بعينها صادقة علىٰ الوجود لأن الوجود ظاهر بذاته كالنور حقيقةً وليس تشبيهاً ، ومظهر لغيره ، لأن موجودات لم

تكن ، ثم بفضل الوجود وبركته أصبحت متحقّقة ، فكل إنسان لم يكن قبل ولادته ولكنه تحقّق بفضل الوجود . إذن فالوجود الذي يكسبه الإنسان ظاهر بذاته مظهِر لغيره ، وهذا الغير هو ماهيّته . فالوجود للماهيّات ـ التي لم تكن سابقاً في عقل الإنسان وعلمه ثم وُجدت الماهيّات بواسطة الـوجود العلمي للإنسان ـ هو من هذا القبيل .

وكما يوجد في النور تشكيك ، فهو في الوجود أيضاً متحقّق . فالتشكيك في الوحدة ، وهي وحدة شخصية وليست وحـدة نوعيـة . والماهيـات تتميّز بوحدة نوعيّة . أمّا الوحدة التي نتحدّث عنها هنا ، ونقول إن لها كثرة تشكيكيّة فهي وحدة شخصيّة . فللوجود حقيقة واحدة ، ولا تختلف عن النور أصلاً ، وهي عين النور الظاهر بذاته المظهِر لغيره . وله مراتب مختلفة ، وهذه الأشياء الكثيرة كلّها مراتب الوجود ، إلّا أن كثرة المراتب لا تتنافىٰ مع وحدة حقيقة الوجود. فنحن نلاحظ نوعين من الكثرة: أحدهما الكثرة التي مرجعها إلىٰ الماهيّة ، وهي مخالفة للوحدة ومتضادّة معها ، مثل الكثرة التي تلاحظ في نوع الإنسان عند مقارنته إلىٰ الأنواع الأخرىٰ . إلّا أن كثرة الوجود لا تتنافىٰ إطلاقاً مع وحدته ، وإنّما هي منسجمة معها ومؤكّدة لها . وهذه هي إحدىٰ ميزات الكثرة المختصّة بالكثرات التشكيكيّة . فمن المعايير التي نفهم بها نوع الكثرة هل هي كثرة تشكيكيّة ـ منسجمة مع الوحدة ـ أم كثرة ماهويّة ـ منافية للوحدة ـ هو أن نعرف هل الكثرة هي في المرتبة أم هي تباينيّة؟

إن كانت كثرة في المرتبة فهي ليست غير مخلّة بالوحدة فحسب وإنّما هي مؤيّدة للوحدة أيضاً . وكثرة الوجود هي من هذا القبيل ، فهناك وجود واحد ، وهذا الوجود في إحدىٰ مراتبه يتجلّىٰ تجلّياً عقلانياً . وفي مرتبة أخرىٰ يتجلّىٰ تجلّياً نفسانياً . وفي المراحل النازِلة يتجلّىٰ تجلّياً طبيعياً في العالَم الطبيعي . فهذه كلّها تجلّيات لوجود واحد . مثل أمواج البحر التي تتّخذ تجلّيات وأشكالاً مختلفة ، فتارة تظهر بصورة الجبل وأخرىٰ بشكل قطرة ، إلّا أن الجبل والقطرة هي ظهورات وتجلّيات لشيءٍ واحد لا أكثر .

إذن إذا استطعنا أن ننسب كثرات لشيءٍ واحد شخصي نسبة حقيقيّة فهذا بنفسه علامة علىٰ أن هذه الكثرات تشكيكيّة ، وهي تنسجم وتتلاءم مع الواحد الشخصي .

وللتشكيك في الوجود أنواع مختلفة نمرّ عليها سريعاً: فهناك التشكيك الخاصّي ، والتشكيك الأخصّيّ ، وتشكيك أخصّ الخواص ، والتشكيك العامّيّ .

فالمعيار في أصل التشكيك هو أن هناك مجموعة من الحقائق البسيطة التي تتميّز بهذه الصفة وهي « ان ما به اشتراكها هو عين ما به امتيازها » ، وحتىٰ الأشياء الخارجية البسيطة هي من هذا القبيل . وهذا معيار آخر لكشف الاختلاف بين الكثرة التشكيكيّة والكثرة الماهويّة . فإذا لاحظتم أن ما به الاختلاف بين شيئين هو عين ما به الامتياز فإنكم تلتفتون فوراً إلىٰ أن بينهما تشكيكاً ، بمعنىٰ انهما حقيقة واحدة . فالخط ذو المترين والخط ذو الأمتار الثلاثة إذا لاحظناهما وجدنا الخط هو ما به اشتراكهما ، والزيادة والقلّة تطلق علىٰ حقيقة واحدة ، فهناك حقيقة واحدة هي التي تزداد ، وهذا هو معنىٰ الزيادة ، ولو لم تكن حقيقة واحدة فلا معنىٰ للزيادة . فالنمو والزيادة في الإنسان منذ طفولته وحتىٰ مرحلة الشباب والشيخوخة هي التي تحملنا علىٰ القول بأنه هو نفس ذلك الإنسان الذي كان في مرحلة الطفولة . ولو كان حقائق مختلفة فلا معنىٰ لهذا القول ، ولا يصحّ أن نقول « هذا هو ذاك » . فهذه « الهوهوية » فرع الوحدة ، فلا بد من تحقق وحدة شخصية حتىٰ نقول إن هذا هو ذلك الشيء الذي نما وازداد .

ومن هنا يقولون إذا نظرنا إلىٰ حقيقة الوجود الواحدة والمقولة بالتشكيك فسوف نجدها وجوداً واحداً شخصياً ذا مراتب تشكيكيّة .

وقد يشكل التجريبيُّون علىٰ هذا قائلين: لا يمكننا أن نتصوّر وجوداً جامعاً شاملاً ، وهو في نفس الوقت يتمتّع بالوحدة ، وبناءً علىٰ هذا فإننا لا نستطيع أن نعلم به لأنه خارج عن نطاق تجربتنا .

وقد أجاب البعض عن هذا الإشكال فقال: لو كانت جميع مياه العالم (أعمّ من ماء البحر وماء هذا الإناء) ماءً واحداً ، فإن لـه وحدة اتّصـاليّة . فالمحيط الهادىء أو المحيط الأطلسي هي أسماء مختلفة جعلت لذلك الماء باعتبار الموقع الجغـرافي ، وكذا البحـر الأحمر والبحـر الأسود فهي أسمـاء جعلت لذلك الماء باعتبار ميزات خاصّة ، وإلاّ فإنّه من حيث الوحدة الاتصاليّة يوجد شيء واحد متّصل فحسب اسمه الماء، وهو منبسط في العالم وميزة الماء ـ التي هي تركيب من الهيدروجين والأوكسجين ـ نستطيع أن نجدها في جميع المياه.

والوجود ـ في الواقع ـ هـو من هذا القبيـل ، فبمجرّد أن نـلاحظ تجلّياً للوجود في عالَم الحسّ والأجسام ونتعقّله ونقول إنه ظاهر بذاته مظهر لغيره ، فإننا نستطيع أن نحضر في الذهن صرف الوجود وحقيقته بجميع مشخّصاتها التي هي الظهور بالذات والإظهار للغير . فإذا وصلنا إلىٰ صرف الوجود فإنه تماماً مثل الماء الذي يتميّز بخواص متعدّدة من حيث أنه ماء ، فصرف الوجود يمثّل تمام حقيقة الوجود ، ويعرف حتىٰ بمعرفة ظاهرة طبيعيّة واحدة ، بحيث لا يشذّ أيّ فردٍ من أفراد الوجود عن حقيقة صرف الوجود وتصبح شاملة لجميع مراتب الوجود وفاقدة لغير الوجود ، لو فرضنا مثل هذا الوجود فهو إمّا واجب الوجود ، بمعنىٰ أنه مستغنٍ تماماً عن العلّة وعن الغير ، وإما مفتقر إلىٰ الغير . لو فرضنا حقيقة الوجود بشكل صرف وعارية عن جميـع المغايـرات وشاملة لجميع المجانسات ، فإنها بنفسها إما أن تكون مستغنية عن الغير ، وإما أن تكون عين الفقر والاحتياج إلىٰ الغير . ولا تخلو عن إحدىٰ هاتين الحالتين . فإن كانت مستغنية فهي واجب الوجود الذي يتمتّع بالضرورة الأزلية ، وإن لم يكن مستغنياً وكان مفتقراً إلىٰ الغير فهو ممكن الوجـود ، وأساسـاً فإن معنىٰ الافتقار هو أن واجب الوجود محيط بأعماق وجوده ، وبعبارة أخرىٰ فإن جميع الحقائق إما « هو » وإما « منه » .

إن كان « هو » فهو المطلوب ، وإن كانت « منه » ، فهنا « من » و « ـه » الضمير العائد إليه ، فـ « هو » قد تكرّر هنا وهو المقدّم ، و « منه » تالٍ له ،

و « من » ترفض الانفكاك عن « ـه » حتىٰ في مجال مخيلتنا أيضاً ، فنحن لا نستطيع أن نتحدّث عن « من » بصورة مطلقة ، ولا معنىٰ لها وحدهـا ، ولا يفهم أحد منها شيئاً ، إلّا إذا ألحقنا بها أمراً فقلنا مثلاً: جئت من البيت إلىٰ المدرسة . فالكلام لا يصبح له معنىٰ إلّا إذا وجد فيه رابط . ولو جئنا بصفّ من الروابط فإنها لا تحقّق معنىٰ ، إلّا إذا ارتبطت هذه الروابط برابطٍ أيضاً ، فنضيفها إلىٰ اسم أو حرف ونجعلها متعلّقة بالغير حتىٰ تفيد معنىٰ . و « من » أيضاً لا يكون لها معنىٰ إلّا إذا تعلّقت بالغير وانضمّت إليه . فحقيقة الوجود إما « هو » وإمّا « منه » ، فإن كـانت « هو » فقـد حصل المـطلوب ، وإن كانت « منه » ، فـ « هو » مقوّم لذات « منه » . ويعرّف صدر المتألِّهين « من » ما هو معناها ، وما هو معنىٰ « منه »؟ فإن لاحظنا « من » وحدها فإنها لا معنىٰ لها ، وإن ربـطنا « من » بـ « ـه » الضميـر ، فالمعنىٰ للضميـر « هـو » ، و « من » مختفية تماماً ، وهذا هو معنىٰ الفناء . وعلىٰ أيّ حـال فإن « من » لا معنىٰ لهـا ، إلّا إذا ارتبطت بـالضمير . وهـذا الموضـوع من ميزات فلسفـة صدر المتـألِّهين . ففي الملكية التي هي بمعنىٰ مقـولة الجـدّة وإحـاطـة المحيط بالمحاط نستطيع القول بالنظر إلىٰ ذلك: إن هذا الثوب لِي ، فننتزع الملكية من هذين الشيئين . ولكنه في قولنا « منه » لا يوجد أصلاً شيئـان ، لأنه لـو فرضنا « من » مستقلّة فإنها لا معنىٰ لهـا ، وإن أضفناهـا إلىٰ الضمير فـإنها تنمحي وتذوب.

هذه هي صياغة برهان الصديقين حسب مشرب صدر الدين الشيرازي .

إشكال علىٰ نظرية « كانتْ »:

لاحظنا في فلسفة « كانتْ » أيضاً أنّه يقول: إن الوجـود رابط محض . ونحن نقول إن هذا الرابط لا بدّ أن يكون بين شيئين ، فما هما هذان الشيئان؟ ومن الواضح أن نفس الرابط لا يمكن أن يكون موجوداً بصورة مستقلّة . لا بدّ من وجود إلٰه حتّىٰ يمكن القول إنه كله قدرة . ولو لم يكن إلٰه وما كانت صفة « كلّه قدرة » ، فهل يمكن أن يكون للربط معنىٰ؟ فالوجود الثابت للّٰه والوجود الثابت للقدرة إنّما هو وجود محمولي . إذن يُعرف من هذا أن الـوجود ليس

رابطاً بصورة مطلقة ، وإنّما لا بدّ أن ينتهي الوجود بالتالي إلىٰ وجود محمولي حتىٰ يصبح للرابط معنىٰ . وفي النسبة المقولية هناك شيئان يرتبطان ببعضهما بالنسبة الربطية . أمّا في النسبة الإشراقية فلا يوجد إلّا مُضاف إليه وإضافة فحسب ، ولا مُضاف فيها . إذن في كلا قسمَيْ الإضافة لا بد من وجود المُضاف إليه الذي يتمتّع بثبوت نفسي . وهذا هو فرق الإضافة الإشراقية عن الإضافة المقولية ، ففي الإضافة المقولية يكون للمنتسبين وجود ، والنسبة بين المنتسبين تسمّىٰ بالوجود الرابط . وهذه النسبة بذاتها تستلزم الوجود النفسي المحمولي ، هذا هو معنىٰ الإضافة المقولية . وأمّا الإضافة الإشراقية فهي ليست بهذا الشكل ، ونحن عندما نلاحظ قوانا الذهنية أو الخياليّة فسوف نجد قدرتها العالية علىٰ العلم والعمل فهي خلّاقة لجميع متخيلاتنا ، فنحن نستطيع بسرعة فائقة أن نتصوّر في أذهاننا « بحراً من الزئبق بارداً بالطبع » ، أو « جبلاً من ذهب » . فهذا الجبل من الذهب المتصوّر في أذهاننا أين يوجد؟ إن هذا الجبل من الذهب إفاضة وإشراق وظهور لأنفسنا ، ليس أكثر من ذلك ، فخيالنا يوجد في أذهاننا جبلاً من ذهب . يقول فلوطين: لو لم نفرض إضافة بيننا وبين ذلك الوجود المتعالي فإننا عدم مطلق ، بمعنىٍ أننا لسنا موجودين حتىٰ في الخيال ، وهذا الوجود الخيالي « لنا » والمتحقق في الخيال بصورة مستقلّة ليس سوىٰ مفهوم لا معنىٰ له؛ لأن « نحن » ليس لها تأثير مستقل عن واقعنا العيني الذي هو عبارة عن الارتباط المحض . وأساساً فـ « إننا » لا نتمتّع بالوجود بصورة مستقلّة ، وإنما هي إضافة فحسب ، وحقيقة الإضافة هي الفناء في المُضاف إليه . وعن هذا الطريق نصل إلىٰ الفناء الذي يقول به المتصوّفة . والفناء عند المتصوفة كما يقول البعض هو أن العاشق يفنىٰ ويغرق في المعشوق . إن كان هذا هو المقصود ، فإن جميع حالات العرفان ومراتبه تكون عاطفية ، وليس هذا هو الواقع . وأمّا المقصود من الفناء باصطلاحنا فهو الوصول إلىٰ الذات ، وذلك أن كل من يدرك حقيقة ذاته فإن حقيقته ليست سوىٰ « من » ، وبمجرد أن يدرك « من » فإنه لا بد أن يكون ملتفتاً إلىٰ البيت والمدرسة حتىٰ يستطيع استعمال « من » في هذه الجملة « جئت من البيت إلىٰ

المدرسة » ، ونحن إذا أردنا معرفة حقيقة وجودنا فإنه لا سبيل أمامنا سوىٰ معرفة معنىٰ « من » ، ولا تُفهم « من » هذه إلاّ إذا أدركنا الفناء ، وإلاّ فإن « من » لن يكون لها أيّ معنىٰ . والعرفاء يدّعون أنهم يستطيعون معرفة ذواتهم من خلال الغور في أعماق ذواتهم ، ويحاولون الفرار من الموهومات التي تؤدّي إلىٰ استعمال « الأنا » بصورة مستقلّة . بل لا وجود لـ « الأنا » ، هذا هو معنىٰ الفناء ، والالتفات إلىٰ حقيقة الوجود . ولهذا فإن برهان الصديقين لصدر المتألّهين يقول إن حقيقة الوجود حقيقة وحدانية مقولة بالتشكيك ، ولها حالتان بسيطتان لا أكثر ، فهي « إمّا هو وإمّا منه » ، وعلىٰ كل حال فـ « هو » موجود ، ولا وجود إطلاقاً لشيء آخر « غيره » . ومن خصائص فلسفة صدر المتألّهين واتباع مدرسته . أنهم عندما يصلون إلىٰ معنىٰ « هو » يرجعون إلىٰ هذه المفاهيم الفلسفيّة ليلائموا بينها وبين معاني الشهود العرفاني ويصوغوها بالقوالب العقليّة . ويتوقّفون طويلاً عند المسلّمات الفلسفية ، ثم عن طريقها يندفعون لإثبات رؤاهم العرفانية . وإذا أردنا أن نعيد دليل الصديقين إلىٰ المفاهيم الفلسفية فلا بدّ لنا من عودة إلىٰ منطق آبن سينا وإلىٰ الملحق الذي أضافه صدر المتألّهين إلىٰ هذا المنطق فنقول: إن ابن سينا في منطق الشفاء وفي منطق الإشارات يقول: إننا عندما نقول: « واجب الوجود أو اللّٰه تعالىٰ موجود بالضرورة » فهذا الوجوب والضرورة ليست ضرورة ذاتية ومنطقية ، وإنما هي ضرورة مطلقة حسب تعبير ابن سينا . والضرورة المطلقة غير الضرورة الذاتية المنطقية . ففي القضايا التي نصدر فيها حكماً قد نصل إلىٰ الضرورة كما إذا قلنا: « الإنسان حيوان ناطق بالضرورة » . ولكن هذه الضرورة الموجودة في قولنا: « اللّٰه تعالىٰ موجود بالضرورة » ليست هي من قبيل تلك الضرورات المنطقيّة المستعملة في القضايا والماهيّات ، ولا يمكن أن تكون من جملتها ، فكيفيّة هذه الضرورة وصياغتها المنطقية تختلف عن الصياغة المنطقية للضروريّات الذاتيّة . فجميع الضرورات الذاتية مقيّدة بقيد وهو « ما دام الوجود » . فالإنسان إنسان ما دام موجوداً ، غاية الأمر انه إما أن يكون موجوداً بالوجود الذهني أو بالوجود الخارجي . فنحن لا بدّ أن نتعقّل

الإنسان في أذهاننا ـ علىٰ أقل تقدير ـ حتىٰ نستطيع القول إن الإنسان إنسان بالضرورة الذاتيّة . فلا بدّ من تعقُّل إنسان حتىٰ نتمكّن من إصدار الأحكام الضروريّة ، والتعقُّل بنفسه لون من الوجود الذهني ، وبناءً علىٰ هذا فإننا نحتاج في الضروريات الذاتية إلىٰ لون من وجود الموضوع حتىٰ نستطيع الحكم عليه . ولهذا فإن جميع الضروريّات المنطقية مقيّدة بقيد « ما دام الوجود » . غاية الأمر أن هناك نوعين من القيد والشرط : أحدهما شرط القضية الحينيّة ، والآخر شرط القضايا المشروطة العامة . فمثلاً في شرط القضايا المشروطة العامة يكون الشرط وصفاً عنوانياً لذات الموضوع ، كأن نقول: « الكاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً (لا دائماً) » ، أي أن تحرّك الأصابع متوقّف علىٰ أن نكون مشغولين بالكتابة . وعلىٰ هذا فضرورة حركة الأصابع وصف عنواني للكتابة ، وليس لذات الكاتب الذي هو الإنسان ، فقد يكون هناك إنسان ولكن أصابعه لا تتحرّك ، فما لم يتّصف الإنسان بصفة الكتابة فإنه لا معنىً لحركة أصابعه ، وليس هناك ضرورة لها . هذه هي القضية المسمّاة بالمشروطة العامّة . ولكن الوجود الذي هو شرط للضرورات الذاتيّة إنما هو بنحو القضايا الحينيّة . أي في ظرف وجود الإنسان (الذهني أو الخارجي) ، تكون ذاته متّصفة بضرورة الإنسانية أو الحيوانية أو الناطقية . فالحكم ينصبّ على الذات لا علىٰ شرط الوجود ، فليس الإنسان الموجود ـ بصورة المشروطة العامّة ـ حيواناً ناطقاً بالضرورة ، مثل حركة الأصابع ، وإنما الوجود ظرف فحسب في القضايا التحليليّة . فحين وجود الإنسان فهو إنسان بالضرورة ، أو حيوان ناطق بالضرورة . هذه هي الضرورة الذاتية في المنطق .

إلّا أنّنا عندما نقول: « اللّٰه موجود بالضرورة » فإنه ليس من هذا القبيل ، لأن اللّٰه لا نحتاج فيه إلىٰ شرط الوجود ، فذاته صرف الوجود .

بخلاف الماهيّات التي يكون الوجود زائداً وعارضاً عليها ، فقد يكون الوجود دخيلاً فيها بشكلٍ حينيّ أو ظرفي ، لأن وجودها غير ماهيّتها ، وأساساً فإن الوجود زائد علىٰ ماهياتها . فنحن نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار ماهيّاتها

بشكل منفصل عن وجودها ، فالماء ماء بالضرورة ، لأن الوجود في الحقيقة لا دخل له في ماهيّة الماء . ولكنه في مورد الحقّ تعالىٰ حيث أن « الحقّ ماهيته آنيته » فماهيته ليست سوىٰ الوجود ، فإنه لا معنىٰ إطلاقاً لشرط الوجود .

فلو قلنا: إذا كان اللّٰه موجوداً فعند ذاك يتّصف بضرورة الوجود ، فإن هذا القول لا معنىٰ له أصلاً لأن الباري تعالىٰ ليس سوىٰ صرف الوجود ، ولهذا فإن الضرورة المستعملة في مجال وجود اللّٰه هي « الضرورة المطلقة » ، وليست هي الضرورة الذاتية ، بمعنىٰ أن الضرورة لذات الوجود وليست للماهيّة ، لأن الحقّ تعالىٰ لا ماهيّة له .

وقد ابتكر ابن سينا الضرورة المطلقة واستعملها . ولكن صدر المتألِّهين يستعمل مكانها الضرورة الأزليّة وهي نفس الضرورة المطلقة . فإذا كانت ضرورة الباري تعالىٰ هي الضرورة المطلقة ، فإن الإمكان الذي هو في مقابل الضرورة المطلقة لا بد أن يكون غير الإمكان الخاص والإمكان الذاتي ، لأن وجوب الوجود الذاتي للحقّ تعالىٰ ليس هو الوجوب الذاتي المستعمَل في المنطق ، ولهذا فإن الإمكان الذاتي للموجودات الإمكانية لن يكون هو الإمكان الذاتي المستعمل في المنطق . ومن هنا فقد قام صدر المتألِّهين بإبداع رائع في مسألة الإمكان، وأعلن إمكاناً آخر غير الإمكان الذاتي، وهو الإمكان بمعنىٰ « الفقر » ، فهذا الإمكان يعني نفس الوجود الفقري ، لا أنه فقير ولا أنّه شيء ثبت له الفقر ، وإنما هو نفس الفقر . فنفس معنىٰ « من » هو الإمكان . ذاته التعلُّق ، لا انه معلّق ولا انه متعلّق ، فالتعلُّق ذاتي له ، وهذا هو الإمكان بمعنىٰ الفقر .

فإذا أثبتنا الضرورة الأزليّة لمبدأ الوجود ـ وهي ثابتة له ـ فلا بدّ أن يكون هناك إمكان آخر يتناسب مع تلك الضرورة الأزليّة ، وهو الإمكان بمعنىٰ الفقر .

فإبداع صدر المتألِّهين وتقدّمه علىٰ ابن سينا هو في هذا الإمكان بمعنىٰ الفقر .

إذن فالوجود ، صرف الوجود ، أما انه مستغنٍ بالذات وغني بالذات ويتمتّع بالضرورة الأزليّة والمطلقة ، وأما انه عبارة عن الفقر ، لا انه فقير . أما هو غنىٰ وأما فقر . لا يخرج عن إحدىٰ هاتين الحالتين . وفي الفقر ينطوي الغنىٰ . في الفقر يكون المُضاف إليه مستتراً . وفي كلتا الصورتين يثبت واجب الوجود .

ومعنىٰ الغنىٰ أنه فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ عدّة ومدّة وشدّة ، وهي المرتبة العُليا للوجود .

هذا هو بيان برهان الصديقين في فلسفة صدر المتألّهين .

يقول القدِّيس « آنسلم » :

هل الشيء الذي لا يُتصوّر أكبر وأرفع وأعظم وأكمل منه موجود أم ليس بموجود؟

إن كان موجوداً فقد ثبت المطلوب . وإن لم يكن موجوداً إذن كل شيء موجود في الخارج ـ وحتىٰ أنا وأنت ـ يكون أكمل من ذلك المتصوّر الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه ، لأنني أنا وأنت وكل شيء موجود في الخارج نتمتّع بالوجود ، ولا شك اننا أكمل من أي شيء لا وجود له في الخارج ، والمفروض ان ذلك الأكمل المتصوّر ليس موجوداً في الخارج ، إذن نحن أكمل منه .

ومن الواضح ان طريقة « آنسلم » تنسجم مع صورة الاستلزام حيث يقول :

إما أن يكون واجب الوجود ـ الذي هو أكمل الموجودات ـ ثابتاً وإما أن أي موجود آخر متحقّق في الخارج يستلزم واجب الوجود .

ولكن إشكالات عديدة ترد علىٰ برهان القدِّيس « آنسلم » منها هذا الإشكال :

لقد وصف واجب الوجود في البرهان بأنّه الأكبر والأكمل ، فما هو معنىٰ الأكبر؟

فالأعداد مثلاً كلما فرضت عدداً كبيراً ، فإنه يمكن فرض ما هو أكبر منه لأن العدد غير متناه .

والمستشكل ينكّر الصغرىٰ ، ولهذا فإنه لا يمكن تصوّر مثل هذا الفرض في مورد الأعداد ، فلا يمكن القول إنه لا يعقل ولا يتصوّر ما هو أكبر وأرفع منه .

وهناك إشكالات أخرىٰ .

ونفس مضمون هذا البرهان لا يرتفع إلىٰ مستوىٰ أحكام ويقينيّة برهان الصديقين لصدر المتألّهين .

والإشكالات التي بيّنها « كانتْ » ليست موجّهة إلىٰ صياغة القدِّيس « آنسلم » ، وإنما هي موجّهة إلىٰ بيان لايبنتس وديكارت ، كما يصرِّح هو بذلك .

فديكارت ولايبنتس يقولان: إن برهان « آنسلم » يثبت الضرورة الذاتية للوجود ، وحسب الاصطلاح فإنه يثبت ضرورة تتعلّق بمجال التعريف . فنحن نعرّف الحقّ تعالىٰ بأنّه الشيء الذي لا يمكن تعقّل وجود أرفع منه تعالىٰ . وهذا صحيح تماماً في نطاق التعريف . إلاّ أن التعريف لا يتضمّن ـ إطلاقاً ـ الوجود الخارجي الحقيقي . فمثلاً أستاذ الرياضيّات يقوم بتعريف للمثلّث في الصفّ فيقول إنه الشكل الذي له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا ، إلاّ أن هذا التعريف لا يثبت لنا وجود المثلّث في الواقع .

ونحن مهما تصوّرنا في أذهاننا مائة دولار ، وعرّفناها تعريفاً دقيقاً فإن هذا التعريف لا يجعل في أيدينا تلك الدولارات المائة النافعة الحلاّلة للمشكلات .



برهان الصديقيّن

طُلب من المؤلِّف توضيح أكبر لبرهان الصديقيّن الذي تمّ شرحه في الفصل السابق عن طريق المنطق الصوري (Formal - Logic) بصورة مختصرة ، ونحاول في هذا الفصل شرح الموضوع بشكل أوضح . ونؤكّد علىٰ ان هذه المسألة لم تبحث حتى الآن بهذه الصورة التي طرحناها هنا ، وليس هذا ثناءً علىٰ الذات ، وإنما هي نعمة منّ اللّه تعالىٰ بها علينا ، ولم يلتفت السابقون إلىٰ ما توصّلنا إليه في برهان الصديقيّن .



شرح برهان الصديقّين: -

ذكرنا أن ابن سينا قد بيَّن برهان الصديقين بهذه الصورة وهي: ان أيّ وجود فهو إمّا واجب الوجود وإما ممكن الوجود. وقلنا إن هذا التقسيم تمّ بصورة المنفصلة الحقيقيّة، والمنفصلة الحقيقيّة هي قضية نسمّيها بالشرطية العنادية. وهذه المنفصلة ترديديّة أيضاً وليست تقسيميّة.

وفي المنطق الإسلامي توجد ألوان من القضايا، منها الحمليّة البتيّة (والبتّ بمعنىٰ القطع)، والقضية البتيّة هي القضية القطعيّة التي ليس فيها أيّ ترديد. ويتمّ فيها حمل المحمول علىٰ الموضوع بشكل قاطع ويقيني.

وفي مقابلها القضية الحمليّة الشرطيّة، وهي التي يحمل فيها شيء علىٰ شيء آخر بشكل مشروط وليس بصورة قطعيّة. والقضايا الشرطيّة أيضاً ليست كلّها شرطيّة بالذات وبشكل مباشر، وإنما هناك قضايا نسمّيها بالشرطيّة، وقضايا أخرىٰ هي في قوة الشرطيّة وليست هي شرطيّة بالفعل. فالقضايا الشرطيّة بالفعل هي تلك القضايا التي توجد فيها حروف الشرط، وفيها شرط وجزاء: إذا فعلت كذا فسوف أفعل كذا. فـ « إذا » حرف الشرط، و « الفاء » أو « إذن » حرف الجزاء. وكقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

وتوجد قضايا ليس فيها شرط ولا جزاء بالفعل وإنّما هي في قوّة الشرطيّة، كالمنفصلات التي هي شرطيّة من حيث المعنىٰ، ولكنّها بالفعل لم يستعمل فيها حرف شرط، كقولنا: « العدد إما زوج وإما فرد ». ويُقال إنها شرطيّة

بالقوّة لا بالفعل لأن الشرطيّة كامنة في معناها: إذا لم يكن العدد الكذائي (X) زوجاً فهو فرد ، وإن لم يكن ذلك العدد فرداً فهو زوج .

وتُسمَّىٰ مثل هذه القضايا في المنطق الإسلاميّ بأنها في قوّة الشرطيّات.

والمنفصلات ثلاثة أنواع: منفصلة علىٰ سبيل مانعة الخلو ، ومنفصلة علىٰ سبيل مانعة الجمع ، ومنفصلة حقيقيّة ، وهي مانعة للجمع ومانعة للخلو أيضاً.

مثال للمنفصلة المانعة للجمع وهو ان اجتماع الضدّين غير ممكن إلاّ أن ارتفاعهما جائز . فمن المستحيل أن يكون لضدّين في شيءٍ واحد اجتماع في الوجود ، فإذا كان الجسم أبيض فإنه يستحيل أن يكون أسود في نفس الوقت ، وكذا يستحيل أن يكون ساخناً وبارداً في وقت واحد ، ويستحيل أيضاً أن يكون مظلماً ومنيراً في الوقت نفسه . ولكنّه قد لا يكون أبيض ولا أسود وإنّما هو أصفر أو رمادي . فارتفاع الضدّين إذن لا مانع منه ، إلاّ أن اجتماعهما غير ممكن . ولهذا سُمِّيَت بالمنفصلة ، لأن فيها حكماً بالانفصال بين المقدّم والتالي: فإمّا هذا وإمّا ذاك.

والمنفصلة المانعة الخلو وهي التي يستحيل فيها أن لا يوجدا معاً ، ولكنه من الممكن أن يوجد كلاهما ، كقولنا: كل شيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً . فلا يمكن أن يكون أيّ شيء ليس علّة ولا معلولاً ، ولكنه لا مانع من كون شيء ما علّة ومعلولاً ، علّة لشيء ومعلولاً لشيء آخر ، فأيّ شيء لا يخلو منها ، ولكن اجتماعهما جائز.

ومثال المنفصلة الحقيقيّة ـ التي هي مانعة للجمع ومانعة للخلو ـ هو أن كل عدد صحيح فهو إمّا زوج وإمّا فرد . فإن كان العدد زوجاً فهو ليس بفرد ، وإن كان فرداً فهو ليس بزوج ، ولا يمكن أن يكون العدد الواحد زوجاً وفرداً في الوقت نفسه ، فاجتماعهما مستحيل ، ولا يمكن أيضاً أن لا يكون العدد زوجاً ولا فرداً ، فارتفاعهما مستحيل أيضاً.

هذه هي الصورة الإسلامية للقضيّة المنفصلة الحقيقيّة . ولكننا نبيّن هذه الأنواع الثلاثة للقضيّة المنفصلة بصورة المنطق الرياضي ، وبشكل جدول الصدق (Truth Table) الذي يُقال إن مخترعه هو « ويتجنشتاين » . فنحن نرمز بحروف رياضيّة للقِيَم الممكنة لقضية من حيث الصدق والكذب لنرىٰ كيف تكون أنواع القضايا المنفصلة ـ أعمّ من مانعة الخلو ومانعة الجمع والمنفصلة الحقيقيّة ـ في جدول الصدق والكذب ، لنصوّر بهذا كل قِيَمها ، ونعيّن عدد القِيَم الصادقة وعدد القِيَم الكاذبة . ولهذا رسموا لوحة وفرضوا أن القضيّة إذا كانت صادقة فيُشار إليها بعلامة الصدق « 1 » ، وإن كانت كاذبة فيُشار إليها بعلامة الكذب « 0 » . وفي كل قضية منفصلة توجد أربعة احتمالات للصدق والكذب ، صوروها بهذا الشكل: « p » قضية ، و « q » قضية أخرىٰ ، ونحن نريد أن نبيّن العلاقة بين « p » و « q » عن طريق الصدق والكذب.

وتسمّىٰ العلاقات المنطقيّة بـ « الثوابت المنطقية » ، ولكن القضايا نفسها تسمّىٰ بـ « المتغيرات » .

والعلاقات المنطقية عبارة عن خمسة أشياء:

١ ـ حرف العطف (Conjunction) ، ويرمز إليه في الحروف الرياضيّة ، إما بالنقطة (.) ، وإمّا بهذه العلامة « & » .

٢ ـ « أو » (or) ، ويرمز إليه في الحروف الرياضيّة بهذه العلامة « V » . (Disjunction).

٣ ـ « إذا » (If) ، ويُشار إليه في الحروف الرياضيّة بهذه العلامة « ⊃ » . (Implication).

٤ ـ « المتعاكسان » (If... and only If) ، فيُقال في المنطق الإسلامي: إن كان هذا الشرط متحقّقاً فهذا الجزاء موجود أيضاً ، وإن كان هذا الجزاء متحقّقاً فذلك الشرط أيضاً موجود . فهذا الشرط والجزاء يتبادلان ،

فيصبح الجزاء شرطاً ، والشرط جزاءً . إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإن كان النهار موجوداً فالشمس أيضاً طالعة ، فهما « متعاكسان » .

ويُشار إلىٰ هذه العلاقة المنطقية بهذه العلامة « ≡ » ، وتُقرأ (only if and if) .

٥ - « السلب » (ليس بهذه الصورة) ، ويرمز إليه في الحروف الرياضيّة بهذه العلامة « ⌉ » .

جدول مانعة الخلو

p	q	p V q
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

جدول مانعة الجمع

p	q	p V q
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	1

جدول المنفصلة الحقيقيّة

p	q	p V q
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	0

ويسمّىٰ برهان الصديقيّن بالبرهان الوجودي ، وتصطلح عليه الحكمة الإسلامية ببرهان الصديقيّن ، وهو برهان يصل من ذات الوجود إلىٰ واجب الوجود . ولا بدّ من القول إن قضية (واجب الوجود موجود) هي من القضايا التي قياساتها معها . فالوجود إمّا واجب الوجود وإمّا ممكن الوجود . هذه قضية منفصلة حقيقيّة . فإن قلنا إن الوجود واجب الوجود ، فنعم المطلوب ، وإن قلنا إن الوجود ممكن الوجود ، فلا بدّ من القول إن واجب الوجود كامن في أعماق معنىٰ ممكن الوجود . فالممكن بذاته ليس شيئاً ، ولا يصبح لممكن الوجود معنىٰ إلّا إذا أخرجه الواجب من حدّ تساوي الإمكان ، وأوصله إلىٰ مستوىٰ ضرورة الوجود . فكما أن المطلق كامن في أعماق المقيّد ، فكذا في أعماق وجود الممكن تكون الضرورة الذاتيّة متحقّقة . وكذا عندما نقول: العدد (٣) إمّا زوج أو فرد ، فإن قلنا إنه فرد ، فالمطلوب وهو « الفرديّة » ثابت ، وقد حصلنا علىٰ العدد الفرد . وإن قلنا إن العدد (٣) ليس فرداً بل هو زوج ، فالعدد (٣) مكوّن من ١ + ١ + ١ ، وكل واحد منها فرد ، فالعدد الفرد حاصل علىٰ كل حال من العدد (٣) ، سواء أكان هو بذاته فرداً أم زوجاً.

وقد بيّنا برهان الصديقيّن فيما مضىٰ عن طريق جدول الصدق ، ونحاول هنا بيانه بطريقة أخرىٰ.

١ ـ وجود الواجب بالذات = p.		المقدّمة الأولىٰ
٢ ـ وجود الممكن بالذات = q.	$q \supset p$	المقدّمة الثانية
٣ ـ الوجود إمّا واجب بالذات أو ممكن بالذات.		
٤ ـ إن كان الوجود ممكناً بالذات فالوجود	q	
إذن يستلزم الواجب بالذات.	$q \supset p$	
٥ ـ القضية المفروضة: نفرض أن الوجود ممكن بالذات.	q	
٦ ـ نكرِّر المقدّمة الثانية.		
٧ ـ القضية الحملية الاستثنائية المرقّمة (٥) وهي تستلزم القضية الحملية للتالي.		
٨ ـ	p	
٩ ـ نفرض نقيض القضية المرقمة (٥).	$\neg q$	
١٠ ـ نكرّر المقدمة الأولىٰ.	$p \vee q$	
١١ ـ التعريف المنطقي للقضية المرقّمة (١٠).	$\neg p \supset q$	
١٢ ـ عكس نقيض القضية المرقمة (١١).	$\neg q \supset p$	
١٣ ـ القضية الحملية الاستثنائية المرقمة (٩)	p	
وهي تستلزم ثبوت حملية التالي للشرطية.	p	
١٤ ـ النتيجة المنطقية للقضية المرقمة ٥ (q) والقضية المرقّمة ٩ ($\neg p$) وهما متناقضتان.		

إذن فالقضيّة (p) وهي المطلوب النهائي في برهان الصديقيّن يتمّ الحصول عليها من (q) ومن ($\neg q$) أيضاً . فعلىٰ كل حال يكون (p) ثابتاً . وبناءً علىٰ هذا يكون وجود واجب الوجود ثابتاً من وجود ممكن الوجود ، ومن عدم وجود ممكن الوجود أيضاً ، وهو المطلوب النهائي في برهان الصديقيّن.

برهان الصديقيّن عن طريق المنطق الرياضي:

١ ـ وجود واجب الوجود بالذات = ... p | **المقـدّمة الأولىٰ**

٢ ـ وجود ممكن الوجود بالذات = ... q | **المقـدّمة الثـانية**

٣ ـ الوجود إمّا واجب بالذات وإمّا ممكن بالذات .. $p \vee q$

٤ ـ إذا كان الوجود ممكناً بالذات فالوجود إذن .. $q \supset p$
يستلزم الواجب بالذات.

٥ ـ القضية المفروضة: نفرض أن الوجود
ممكن بالذات. q

٦ ـ نكرّر المقدّمة المرقّمة (٤) .... $q \supset p$

٧ ـ القضية الحملية الاستثنائية المرقمة (٥) q
والتي تستلزم القضية الحملية للتالي.

٨ ـ القضية الحملية للتالي .... p

٩ ـ القضية الحملية النتيجة .... p

١٠ ـ نفرض نقيض القضية المرقّمة (٥) .... $\neg q$

١١ ـ نكرّر المقدمة المرقّمة (٣) .... $p \vee q$

١٢ ـ التعريف المنطقي للقضية المرقّمة (١١) $\neg p \supset q$

١٣ ـ عكس النقيض للقضيّة المرقمة (١٢) .. $\neg q \supset p$

١٤ ـ القضية الحملية الاستثنائية المرقمة .... $\neg q$
(١٠) والمستلزمة لحملية التالي.

١٥ ـ القضية الحملية للتالي والمرقّمة (١٣) .... p

١٦ ـ القضية الحملية النتيجة .... p

نعود إلىٰ فلسفة «كانتْ»، ففي مجال البرهان الوجودي علىٰ اللّٰه تعترف هذه الفلسفة بشيءٍ وحيد للوجود ـ حتىٰ وجود اللّٰه ـ وهو أن الوجود دائماً رابط محض. وقد أثبتنا ـ حسب الفلسفة الإسلامية ـ أن الرابط المحض لا يمكن تحقّقه من دون الأخذ بعين الاعتبار طرفي نسبته. فكيف نستطيع أن نتصوّر الأبوّة من دون أن نأخذ بعين الاعتبار أباً وابناً؟ لا شك أن ذلك مستحيل. أي

أن مفهوم الأبوة لازمة وجود الولد ، إن النسبة قائمة بالمنتسبين . وبناءً علىٰ هذا إذا لاحظنا في إحدىٰ القضايا وجوداً من قبيل النسبة ، فإن هذا الوجود نفسه يدلّ علىٰ تحقّق وجود نفسي ومحمولي ، وبدون الوجود المحمولي في هذه القضية « اللّه عالِم » لا يمكننا الحصول علىٰ وجود رابط . فبدون فرض وجود العلم والوجود النفسي للّه لا نستطيع القول: « اللّٰه عالِم » . ومن هنا ابتكرت الفلسفة الإسلاميّة « قاعدة الفرعية » القائلة: « إن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له » . فهذه القاعدة تؤكّد أنه من المستحيل إثبات صفة لشيء من دون أن يكون المثبت له (وهو الموصوف) موجوداً . فهل تستطيع أن تصف شيئاً بصفة من دون أن يكون الشيء الموصوف موجوداً؟! وعلىٰ هذا الأساس فإذا وصفت شيئاً بشيء فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً في الخارج أو في نفس الأمر حتىٰ تستطيع وصفه بصفة .

وتقول قاعدة الفرعية: حتىٰ إذا كانت الصفة عدميّة ، وحتىٰ إذا أردنا أن نصوغ للشيء صفة بصورة العدول ونقول إن هذا الشيء فاقد لهذه الصفة ، فإنه لا بدّ من تحقّق المثبت له .

وفي هذا المضمار يمثّل برتراند راسل بمثال يوضّح به نظريته التوصيفيّة فيقول: « ملك فرنسا عالِم » ، بينما لا يوجد ملك أصلاً في نظام السلطة الفرنسيّة ، وليس في فرنسا ملك حتىٰ يكون عالِماً أو لا يكون ، وإنّما النظام الفرنسي جمهوري وفيه رئيس للجمهورية . يقول راسل: إن هذه القضية: « ملك فرنسا عالِم » إمّا صادقة أو كاذبة ، أي أنها تحتمل الصدق والكذب ، وهذا هو معنىٰ القضيّة . فإن قلنا: « ملك فرنسا عالِم » و « ملك فرنسا ليس عالِماً » ، فهذا تناقض ، وفي كلتا الصورتين يكون معناهما أن لفرنسا ملكاً . واجتماع النقيضين مستحيل وكذا ارتفاعهما ، فلا يمكن أن يكون ملك فرنسا عالِماً وغير عالِم ، ولا يمكن أيضاً أن لا يكون أيّ واحد منهما . فلا بدّ من وجود ملك في فرنسا حتىٰ يمكن القول إنه بهذه الصفة أو تلك . فلو كانت القضية صادقة فمعناها أن الملك موجود وأنّه عالِم أيضاً . وإن كانت القضية كاذبة فليس هذا دليلاً علىٰ كذب تحقّق الملك ، وإنما هو دليل علىٰ أنّه ليس

عالِماً ، لكن الملك موجود ، وبهذا المعنىٰ لا تكون كـاذبة . إذن في كلتـا الصورتين لا بد من وجود الملك ، وارتفاع النقيضين أيضاً مستحيل ، مع أننا نعلم أن ملك فرنسا غير موجود في الخارج إطلاقاً .

وهناك مثال آخر: أن پيرو بلد يخلو من المسلمين ، وليس فيه مصلٍّ ولا مسجد ، ومع ذلك نطرح هذه القضية قائلين « في ليما ـ عاصمة پيرو ـ مسجد كبير » (وهي قضية موجبة) . ثم نقول: « ليس في ليما مسجد كبير » (وهي قضية سالبة) . فهاتان قضيتان متناقضتان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ، ولا بد أن تكون إحداهما صادقة . وأيّة واحدة منهما كانت هي الصـادقة أو الكاذبة ، فإنه لا بد من وجود مسجد في ليما ، بينما لا يوجد في الواقع مسجد في ليما .

أقول إذا طبّقنا قاعدة الفرعيّة فسواء أكانت النسبة لشيء بصورة السلب العدولي أم بصورة الإيجاب ، فإن ذلك دليل علىٰ وجود الشيء الموصوف في الخارج ، وإلّا فإنه لا معنىً لتوصيفه بالنفي أو الإيجاب ، فالموصوف موجود في الخارج دائماً ، وحتىٰ إذا كانت المعقولات الثانية صفة لموصوف .

ويقول صدر المتألِّهين: إن هذا الإشكال لا يرد علىٰ القضايا البسيطة التي تتحدّث عن أصل وجود الشيء ، فالنسبة بين الوجود والماهيّة ليست داخلة في قضية الفرعية .

ولكننا يجب أن نكون ملتفتين إلىٰ أن المثالين اللذين قدمهما راسل هما من القضايا المركّبة التي تتضمّن الجواب عن « هل المركّبة » ، ولا علاقة لهما بالوجود ولا بـ « هل البسيطة » . أجل لو فرضنـا « المسجد الكبيـر » بصورة ماهيّة واحدة ، وتساءلنا عن وجوده وعدمه البسيط ، فعندئذٍ يكون المثال من مصاديق قاعدة الفرعيّة .

وفي هذه القاعدة يكون الـوجود رابـطاً ، ولمّا كـانت نسبة الـوجود إلىٰ المـاهية هي ثبـوت الشيء وليست ثبوت شيء لشيء ، فهي إذن ليست من مصاديق قاعدة الفرعيّة ، ففي أصل تحقّق الشيء نقول إنه وجود الشيء وليس

وجود شيء لشيء . ففي العلاقة بين الوجود والماهيّة نحن لا نريد أن نثبت شيئاً لشيء آخر ، وإنما نريد إثبات أصل وجود الشيء . كما إذا قلنا: في أفريقيا يوجد الحيوان الكذائي . فنحن لا نريد هنا أن نبيِّن أن هذا الحيوان طائر أو برِّي أو. . . ولا نريد بيان طوله أو قوّته . فهنا لا تجري قاعدة الفرعيّة ، لأنه من قبيل ثبوت الشيء والنسبة بين الوجود والماهيّة . وفي الواقع ليس هناك ماهية ووجود ، ثم ننسب الوجود إلىٰ الماهيّة ، فلا تحقّق لشيئين في الواقع ، والنسبة بين الوجود والماهيّة هي نسبة اتحادية وليست نسبة ربطية . بينما « كانتْ » يفرض أنها نسبة ربطية في كل مجال . وهذه مغالطة ضخمة ، وهذا هو الفرق العظيم بين الفلسفة الإسلامية وفلسفة « كانتْ » ، وهذه الفلسفة الوجودية لـ « كانتْ » قد قبلها أكثر الفلاسفة المحدثين في الغرب ، بمعنىٰ أنّهم يؤكّدون علىٰ أن الوجود رابط مطلقاً . وهذا هو الفيلسوف المعاصِر الحي كوين (Quine) يسلِّم بهذه النظرية لـ « كانتْ » ، ويقول إن الوجود هو قيمة القضيّة ، بمعنىٰ أنّه لا تحقّق له ، وإنما هو رابط بين الموضوع والمحمول .

وقد أثبتنا أن الوجود الربطي لا تحقّق له حقيقة ، وإنّما نطلق عليه الوجود بشكل مجازي . فنحن لا نستطيع القول بوجود النسبة ، لأن النسبة لو كانت موجودة وبصورة الوجود المحمولي فإنه يلزم من ذلك التسلسل ، لأن النسبة لو كانت موجودة بصورة الوجود المحمولي ، فلا بدّ لهذه النسبة من نسبة تربطها إلىٰ شيءٍ آخر ، فيلزم التسلسل وهو مستحيل . ولهذا نقول إن الخارج ظرف لذات النسبة وليس ظرفاً لوجود النسبة . ففي الخارجِ لا توجد النسبة ، ولكننا ننسب شيئاً إلىٰ شيءٍ آخر في الخارج ، فنقول مثلاً: هذا السقف فوقنا ونحن تحت السقف . أو هذا الشخص والدنا ونحن أبناؤه . إلّا أن ذات النسبة ليس لها وجود عيني . ولا يعني هذا أن هذا الوجود فرض خالص ، لأننا قد نبّهنا علىٰ أن اعتبارات الفلسفة ليست اعتبارات محضة ، وإنما لها منشأ انتزاع في الخارج ، ولكنها هي بذاتها ليس لها مصداق وما بحذاء في الخارج .

وهذا أمر عام ومهمّ يبيِّن الفرق والاختلاف بين الفلسفة الإسلامية

والفلسفة الغربيّة حول مسألة الأنطولوجيا .

وتجيب فلسفة صدر المتألِّهين علىٰ الأمثلة التي ساقها برتراند راسل بأن هذه القضايا الموجبة من قبيل: « بحر من زئبقٍ بارد بالطبع » ينحل عقد الوضع فيها إلىٰ قضية « لابتية » وتتخذ لنفسها حالة شرطيّة ، فيصبح معنىٰ القضيّة هو أنّه: لو وجد في الخارج شيء يمكن تسميته بأنّه بحر من زئبق ، فإن هذا البحر بارد بالطبع .

وكذا في أمثلة راسل نقول: لو كان مكان في مدينة ليما يمكن تسميته بأنّه مسجد فإن ذلك المسجد سوف يكون كبيراً . ولو كان شخص في فرنسا يمكن تسميته بأنّه ملك فرنسا لكان عالِماً .

وعلىٰ أيّ حال فإن لموضوع هذه القضايا لوناً من الوجود . فإذا لم يكن موجوداً بالفعل وبصورة يقينيّة ، فإنه موجود بصورة تقديريّة ومشروطة .

ويسمِّي صدر المتألِّهين هذه القضايا بالقضايا « اللابتيّة » التي تختلف ـ من جهة ـ عن الحمليات ، ومن جهة أخرىٰ تختلف عن الشرطيّات ، حيث أن الشرط والتقدير فيها يكون في الحكم ، وليس في موضوعات القضايا .



الفصل الرابع

حول الوجود

طلب منّا الأصدقاء متابعة البحث في الأنطولوجيا (ontology) ، ومن ثمّ التعريج علىٰ أفكار الغرب الحديثة في هذا المجال .



الوجودات التجريبيّـة:

بالنسبة إلىٰ مسائل الأنطولوجيا توجد نظرية راسل وهي غير منقطعة الصلة بالأنطولوجيا الإسلامية . وصحيح أن نظرية راسل ـ التي يسمّيها (description Theory) أي نظرية الوصف ـ تتعلّق بالوجودات الشخصيّة ، إلّا أن مضمونها وأبعادها أوسع بكثير مما بدأت به في أوّل الأمر . ونحن نحاول تحليل هذه النظرية ومقارنتها مع الفلسفة الإسلامية أيضاً .

إن من المشاكل المطروحة في بداية القرن العشرين هذه المسألة وهي: هَل الوجود (ظواهر الطبيعة) هو تلك الأشياء التي تشكّل جميع معلوماتنا؟

وهي مسألة مهمّـة وحسّاسـة في عصرنـا: فهل جميـع معلوماتنـا تتعلّق ـ بصورة منحصرة ـ بالموجـودات الخارجـة عن الذهن؟ أم لا ، فقـد تكون معلوماتنا متعلّقة أيضاً بأشياء أخرىٰ غير هذه؟ وبعبارة أخرىٰ: هل أن معلوماتنا أكثر من حقائق العالم ، أم أن هذين متساويان؟

وبعبارة ثالثة: هناك مسألة تسمّىٰ (Epistemology) ايپستمـولوجي وهي نظرية العِلم ، وهناك الأنطولوجيا وهي البحث عن الحقيقة والوجود . فالبحث عن كل شيء له حقيقة ووجود هو بحث عن أنطولوجيته . فأنطولوجيّة العالم بمعنىٰ معرفة وجود العالَم ، وأنطولوجية اللّٰه ، أي معرفة وجود اللّٰه .

وهناك مسألة أخرىٰ تسمّىٰ إپيستمولوجي ، وهي علم المعرفة ومبـاحث العلم ، أي كل ما نلمّ به في مجال العِلم والمعرفة . وعنـدئذٍ نـواجه هـذا

السؤال: هل ان علم المعرفة (ابيستمولوجي) محصور في نطاق الأنطولوجيا؟ بمعنىٰ أننا إذا ظفرنا بعلم فهل معلوماتنا عبارة عن هذه الحقائق والوجودات الخارجيّة ، لا أكثر ولا أقل؟ أم أن معلوماتنا ـ سواء أكانت متناهية أم غير متناهية ـ تزيد علىٰ الوجودات والحقائق الخارجية؟

ويعبّرون عن هذا البحث بقولهم: «being» and «being Thus and so» أي هل هناك علاقة منطقية بين التحقّق الخارجي والقضايا العلمية التي ندركها في أذهاننا ونصف فيها الأشياء بهذا أو بذاك؟ مع الالتفات إلىٰ أن أيّة صفة نريد أن نصف بها الوجود فالتوصيف يتمّ في الذهن ، ولا وجود له في الخارج . فإذا أردنا أن نصف سقراط بأنّه حيوان ناطق ، أو فيلسوف ، أو أيّ حكم ووصف آخر ، فإن ذلك كلّه يعود إلىٰ شيءٍ واحد (وهو سقراط) . وعلىٰ هذا الأساس فهل الوجود (being) له علاقة الاتحاد مع توصيف الوجود؟

وكذا العكس ، أي هل توصيفنا لشيءٍ متوقّف علىٰ أن يكون لذلك الشيء الموصوف وجود خارجي أم لا؟

والتفسير الآخر لهذا الكلام هو: هل نحن نستطيع ـ فقط ـ أن نصف بشكل حقيقي ما له وجود خارجي ، فنعرّفه معرفة علمية ، أم أننا قادرون أيضاً علىٰ إدراك الأشياء التي لا وجود لها أصلاً؟ يرىٰ الفلاسفة المحدثون أننا نستطيع إدراك وتوصيف الأشياء التي لا وجود لها إطلاقاً . ويندفع بعضهم ويتعصّب للقول بأن الشيء الذي يتمتّع بالوجود وله واقع عيني وعلمي ، هو ما نشاهده في العالَم الخارجي ونراه فحسب ، وكل ما هو واقع خارج نطاق الحواس فهو غير موجود أصلاً . ويقولون: بناءً علىٰ هذا إذا قمنا بتوصيف فلا بدّ أن يكون الوصف لهذه الأشياء الخارجية ، وأما إذا وصفنا شيئاً لا وجود له في الخارج فإنه توصيف لا معنىٰ له ، أو أن هذه القضية الوصفية غير مفهومة لنا ، وليست هي من جملة علومنا . وكل قضية نشكّلها ـ سواء أكانت صادقة أم كاذبة ـ لا بد أن يكون موضوعها متحقّقاً في الخارج ، وإلاّ فإن القضيّة تصبح غير مفهومة ، ولا تكون من جملة معلوماتنا .

ومن جملة المدافعين عن هذه النظرية راسل وكثير من العلماء التجريبيّين ، ويمثّلون بهذا المثال المشهور: « ملك فرنسا عالِم » ، فتصف ملك فرنسا بهذا الوصف ، بينما فرنسا ليس فيها ملك أصلاً ، فأنت ردّدت ألفاظاً غير مفهومة حينما جرىٰ علىٰ لسانك هذا القول: « ملك فرنسا عالِم » . فقضيّتك لمّا كانت غير مطابقة للوجود وليست حاكية عن الوجود (being) ، وبتعبير الفلاسفة المسلمين لمّا كانت فاقدة للوجود المحمولي ولا وجود لشخص يسمّىٰ ملك فرنسا (وهو المثبت له) ، فالحكم فيها غير معقول بل غير مفهوم أصلاً[1] .

وهناك مثال آخر وهو مشهور أيضاً:

« إن المسجد الموجود في ليما عاصمة بيرو مسجد كبير » ، بينما لا يوجد أصلاً في ليما مسلم ولا مسجد ، حتىٰ يكون كبيراً أو صغيراً . ولمّا كان المثبت له غير موجود في الخارج ، فإن هذا التوصيف وهذه القضيّة غير صحيحة بل غير مفهومة . فجميع التوصيفات ـ حسب النظرية التوصيفيّة لراسل ـ يجب أن تكون موضوعاتها متحقّقة في الخارج حتىٰ يمكن عدّها قضيّة ، وإلّا فهي قضية خياليّة ولا تعدّ من جملة إدراكاتنا الحقيقيّة ومعلوماتنا الواقعية . فتوصيفاتنا لا تصبح إدراكات إلّا إذا كانت دائرة حول الوجودات الخارجية الحقيقيّة .

وفي مقابل هؤلاء يوجد فلاسفة أوربيُّون يقولون: إن معلوماتنا ليست منحصرة في حقائق الوجود العينيّة ، بل هناك مجموعة من معلوماتنا صحيحة

---

(١) يقول راسل في مثل هذه القضايا الشخصية: إن صدق هذه القضايا متوقّف علىٰ صدق عدّة قضايا تشكّل الخفائض لها . وهذه هي القضايا الخفائض:
أ ـ وجود شيء واحد علىٰ الأقل حتىٰ يوصف بهذا الوصف أو ذاك .
ب ـ وجود شيء واحد علىٰ أكثر التقادير حتىٰ يوصف بهذا الوصف أو ذاك .
جـ ـ كل شيء يكون بهذا الوصف أو ذاك فإنه سيكون بهذا الشكل أو ذاك . ولمّا كانت هذه القضايا الشخصيّة التي لا وجود لموضوعاتها فاقدة للقضيّة « أ » ، لأنها كاذبة فيها ، إذن هذه القضايا الشخصيّة تكون كاذبة .

وصادقة مع أنها ليس لها وجود في الخارج ، ولا يمكن الشكّ في أنها تعدّ من جملة علومنا . ومن جملة هؤلاء الفيلسوف الألماني الشهير (A. Meinong) الذي دخل في صراع حادّ مع برترانـدراسـل ، وهو يؤكّـد بأن الـوجودات الخارجيّة لا يمكن أن تحدّد معلوماتنا ، وإنما لدينا مجموعة من المعلومات الحقّة والصادقة من دون أن تكون موجودة في الخارج . وهو يقدِّم أمثلة من هذا القبيل: لو قلنا « هذا الجبل من الـذهب هو من الـذهب » فهذه قضيـة صادقة . ويوجد في الفلسفة الإسلامية ما يشبه هذه الأمثلة كقولهم: « بحر من الزئبق بارد بالطبع » فهي قضية صادقة ، بينما لا يوجد في الخارج أصلاً بحر من زئبق حتىٰ يكون بارداً بالطبع ، لكن هذه القضية صادقة وتُعدّ من جملة علومنا .

وهذه أمور بدائية في المنطق ، وأنتم تعلمون أن نقيض الموجبة الكليّة هي السالبة الجزئية ، ونقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية . فلو قال شخص بصورة الموجبة الكلية: إن جميع معلوماتنا منحصرة في الموجودات الخارجية . ونحن استطعنا أن نثبت ولو بصورة الموجبة الجزئية صدق قضية مثل: « بحر من الزئبق بارد بالطبع » أو « الجبل من الذهب هو من الذهب » ، فقد أثبتنا بهذا أن معلوماتنا ليست منحصرة في إطار الموجودات الخارجية . فالموجبة الجزئية كافية لنقض تلك السالبة الكليّة . وبنـاءً علىٰ الأمثلة التي ضربها معارضو راسل نصل إلىٰ هذه النتيجة ، وهي أن لدينا بعض المعلومات التي لا وجود لها في الخارج ، وهي قضايا صادقة وتُعدّ من جملة علومنا وليس لها أي تحقّق عيني .

ويواصل ماينونگ (Meinong) حديثه قائلاً: لو قلنا: « إن الدائرة المربعة دائرة » (round square is round) ، فهذه أيضاً صادقة من الناحية النظرية ، وحسب قـول الفـلاسفـة المسلمين إنهـا لا شـك في صـدقهـا من النـاحيـة المفهوميّة ، لأنه حمل مفهومي وثبوت كل شيء لنفسه ضروري وسلبه عنـه مستحيل ، وإن كان في ذلك الشيء تناقض مفهومي كالمثال السابق الذِّكر ، فهو مع أنّه متناقض من حيث المفهوم ، لكن ثبوت المفهوم لنفسه ضروري

وصادق ، كما في قولنا : الإنسان إنسان ، فمن المستحيل أن يصحّ القول : إن الإنسان لا إنسان ، لأنه يحدث تناقض في المفهوم ، فالإنسان من جهة كونه إنساناً لا يمكن أن يكون لا إنسان . «T is T» و «A is A» ، ولا يمكن القول «A is ¬T» ولا «T is ¬T» .

وأساساً فإن من الأمور المنطقيّة التي تسالم عليها جميع العقلاء ومفكري العالَم هو أصل الوحدة والمطابقة (Identity) ، بمعنىٰ أن كل شيء يساوي ذاته أو عين ذاته . وبناءً علىٰ هذا فمع اننا قد فرضنا الموضوع متناقضاً ، لكننا لا نشكّ إطلاقاً في أن ثبوت ذاته لذاته ضروري . فـ « الدائرة المربّعة » مع ان المفهوم متناقض ، ولكن هذا المفهوم ثابتة ذاته لذاتـه ، والحال اننـا نقطع باستحالة وجود دائرة مربّعة في الخارج .

التناقض في فلسفة هيجل :

قد يقول بعض المطّلعين علىٰ فلسفة هيجل : إن التناقض أو التضاد هو من خصائص الديالكتيك في المنطق الهيجلي ، وبناءً علىٰ هذا يصبح كـل مفهوم متناقضاً ، ولا يختصّ التناقض عندئذٍ بالدائرة المربّعة .

إلّا أن مقصود هيجل من التناقض أو التضاد ليس هو ما يقوله أرسطو في منطقه ، لأن أيّ شخص يسلب منه أصل التناقض والتضاد فإنه لا يستطيع أن يتكلّم بشيء وتبطل عنده كـل القياسـات ويسقط حتىٰ المنطق الـديالكتيكي لهيجل ، فلو قلنا بجواز اجتماع النقيضين لاستُنتج من كل وجودٍ عدمٌ ، ومن كل عدمٍ وجود ، فينهار كل المنطق الإنساني . وحينئذٍ يستطيع هيجل أن يقول إن التناقض والتضاد موجودان وغير موجودين في الوقت نفسه ، والديالكتيك متحقّق وغير متحقّق أيضاً .

إذن يقصد هيجل من التضاد معنىٰ آخر ، وهو يمثّل في منطقه (Science of Logic) فيقول : عندما أقول إن كل شيء فهو مجتمع مع ضدّه ونقيضه ، فإنني أقصد أنه « مشتمل » علىٰ ضدّه ونقيضه ، لا أنّـه عين نقيضه . فهـذا « الاشتمال » غير « العينية » . ويختلف كثيراً الحمـل المسمّىٰ بـ « ذي هو »

عن حمل « الهوهوية » ، وقد قدّم الفلاسفة المسلمون توضيحات كثيرة حول هذا الموضـوع . ومن الممكن أن يشتمل شيء علىٰ ضـدّه ، ولا يمكن أن يصبح عين ضدّه ، وإلاّ اجتمع الضدّان أو النقيضـان . ويقول هيجـل في منطقه: إنني أرسم دائرة وأرسم في داخلها مربعاً ، أو بالعكس أرسم مربعاً وفي داخله دائرة . وهذا دليـل علىٰ أن الشيء قد يشتمـل في أعماقـه علىٰ ضدّه ، لا أن الشيء يصبح عين ضدّه أو نقيضه ، كما يدّعي البعض ـ خطأ ـ إن المنـطق الهيجلي يجيـز اجتمـاع الضـدّين أو النقيضين في مـوضـوع الديالكتيك . فقد لاحظنا أن هيجل يجيز في منطقه اشتمال الشيء علىٰ ضدّه أو نقيضه ، ويذكر أمثلة علىٰ ذلك ، ولا يجيز اجتماع الضدّين أو النقيضين .

ويمثّل بمثال آخر من الطبيعة فيقول إذا دسسنا حبّة في التراب وتحوّلت إلىٰ ساق ، والساق إلىٰ شجرة ، ثم أزهرت الشجرة وأثمرت ، فإن جميع هذه المراحل مضادة لتلك الحبّة ما دامت حبّة ، فتلك الحبّة ليست شجرة ، وإنما هي تملك قوة وقدرة مضادة للحبّة بحيث تحوّل الحبّة إلىٰ شجـرة ، وحينما تصبح شجرة فهي ليست حبّة عندئذٍ ، وهذا هو معنىٰ (Process) أي النمو . ولو كان أحد الضدّين عين الآخر وجاز اجتماعهما لغـدا ذلك سكـوناً وليس حركة . فإن أصبح الضدّان شيئاً واحداً فلا نزاع حينئذٍ ولا صراع ، ولا معنىٰ للأطروحة ونقيضها والتركيب . فمن سوء الفهم أن يُقال إن هيجل يؤكّد علىٰ اجتمـاع الضدّين والنقيضين ، لأنـه يلزم من هذا أن لا يقـول بالحـركة ولا بالديالكتيك . فإذا اجتمـع الضدّان فمعناه « أن موسىٰ وفرعون قد تصالحا » . ونحن لا بدّ لنا أن نفرض ضدّاً في أعماق الضدّ الآخر حتىٰ يبدأ الضدّ الداخلي بالنشاط والنمو والحركة فيقضي علىٰ الضدّ الخـارجي ، وتتحوّل الأطـروحة ونقيضها إلىٰ التركيب الذي هو أكمل من الأولين .

إذن حمـل الاشتمـال المسمّى بـ « ذي هـو » غيـر حمـل الاتحـاد و « الهوهويـة » . ومقصود هيجـل هنا هـو الحمل المسمَّىٰ بـ « ذي هـو » ، فيقول: كل شيء ـ سواء أكان في الطبيعة أم في المنـطق (وهو المفهـوم) ـ يشتمل علىٰ عناصر مضادة له ، موجودة في أعماقه ، كامنة فيه . ويبدأ الصراع

والنزاع بينهما حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ التركيب ، وهذا هو الموجد للحركة ، وإلاّ إذا كانت هناك عينية فإنه لا تحرّك إطلاقاً ويسود السكون والهدوء ، فيغدو المنطق الديالكتيكي باطلاً من أساسه .

نعود إلىٰ صلب الموضوع وهو النظرية التوصيفيّة لراسل ، حيث يعلن فيها راسل أنه يؤيِّد الوضعيين والفلاسفة التجريبيين الذين يعتقدون أن معلوماتنا مقصورة علىٰ المحسوسات والموجودات العينيّة . وجميع المعلومات الخارجة عن نطاق المحسوسات والموجودات العينيّة فهي متخيّلات وليست معلومات[١] .

ويعارضه ماينونگ (A. Meinong) قائلاً إن لدينا معلومات خارجة عن المحسوسات والموجودات . فالقضايا من قبيل: « الجبل من الذهب هو مِن الذهب » و « الدائرة المربّعة هي مربّعة » كلّها قضايا صادقة قطعاً ، وتعدّ من جملة معلوماتنا ، من دون أن يكون لمثل هذه القضايا موضوعات عينيّة خارجية . وهذا المورد وحده كافٍ لنقض تلك السالبة الكليّة المدعاة وهي : « ليس لدينا معلومات خارجة عن الحسّ والوجود العيني » .

ويجيب راسل بأن هذه قضايا في عرف القواعد (گرامر) وليست قضايا حقيقيّة منطقية . وتلك التي هي في عرف القواعد قضايا لا علاقة لها بالوجود الخارجي وإنما هي في مجال الألفاظ والمفاهيم صادقة ، ولا تتمتّع بالصدق العيني .

وأحاول جهد الإمكان أن استخدم اصطلاحاتهم في بيان آرائهم ، وأتعمّد أن لا أستخدم هنا مصطلحات الفلسفة الإسلامية .

وكلام راسل يعني أنه في مثل هذه القضايا التوصيفيّة قد فرض الموضوع بعنوان أنه وصف ، وهذا الموضوع ليس من الموضوعات المنطقيّة ، وإنما هو

---

(١) يقول راسل: نحن لا نستطيع أن نغضّ النظر عن العلاقة المنطقيّة والمتعاكسة بين الوجود العيني والوجود العلمي ، ونرىٰ أنفسنا ملزمين باتباع هذا الأصل «- Being and being thus - and - So» أي «الوجود والانعكاسات الذهنيّة للوجود» .

يعدّ موضوعاً بحسب القواعد ، أي ان هذه جميعاً شرح للفظ . فلكي نشكّل قضية نقول هذا المثال الموجود في الفلسفة الإسلامية: « العنقاء طائر شاهق الطيران » . فهذه القضية صحيحة من حيث ترتيب الجملة ، إلّا أن هذا لا يدلّ علىٰ وجود العنقاء في الخارج أيضاً . فحسب قواعد اللغة تكون هذه الجملة صحيحة ، لكنها لا تدلّ علىٰ التحقّق الخارجي للموضوع .

ويواصل راسل حديثه قائلاً: وإلّا إذا كان الأمر بهذه الصـورة بحيث لا نحتاج إلّا إلىٰ تقديم موضوع من الناحية اللفظية فنصوغ قضية من عند أنفسنا من دون حاجة إلىٰ وجود الموضوع ، كما في المثال الذي مرّ ذكره: « مسجد ليما كبير » ، فيأتي شخص آخر ويقول: « مسجد ليما ليس كبيراً » ، ونحن نعلم أن اجتماع النقيضين مستحيل ، فلا يمكن أن يكون مسجد ليما كبيـراً وليس كبيراً في نفس الوقت ، فلا بدّ إذن أن يكون أحد المتناقضين صادقاً ، وبمجرّد أن يصدق أحدهما فإنه يثبت بالتالي أن في ليما مسجداً سواء أكان كبيراً أم لم يكن ، بينما نحن نعلم أن ليما ليس فيها مسجد إطلاقاً ، وبهذا نلاحظ أن هذه الفكرة قد ورّطتنا في هذه المشكلة المنطقية[1] .

وفي جواب إشكال راسل باجتماع النقيضين لا بدّ لنا من القول إن هاتين القضيتين ليستا متناقضتين ، وإنما هما شبيهتان بهما . فالقضيّة السالِبة هنا تعود إلىٰ موجبة سالبة المحمول . وإذا كانت القضيـة من قبيل المـوجبة السـالبة المحمـول ولم يكن السلب تحصيليـاً ، فـإن هـاتين القضيتين لا تعـودان متنـاقضتين ، فالمتنـاقضتان لا بـد من اختلافهمـا في الكيف ، فـإذا كـانت إحداهما موجبة فالأخرىٰ يجب أن تكون سالبة ، وكذا العكس . هذا هو معنىٰ التناقض . وأما إذا كانت إحداهما موجبة ، والأخرىٰ أيضاً موجبة أو معدولة أو موجبة سالبة المحمول ، فإنهما ليستا متناقضتين . وفي هذا المثال ـ موضوع البحث ـ لا بدّ من إعادة القضية السالبة إلىٰ قضية سـالبة المحمـول ، فهما

---

(١) «B. Russe» «حـول توصيف الأشيـاء وتبيينهـا» وهـو مقـال في كتـاب «مقـالات مختـارة في الفلسفـة التحليليّة» تـأليف H. Feigl و W. Sellars طبعـة نيـويـورك ١٩٤٩ - Appleton century ، صفحة ١٠٦ .

قضيّتان موجبتان ولا مانع إطلاقاً من كذبهما وارتفاعهما .

ونحن نتمتّع بأمور نستطيع بها دفع هذه الإشكالات كإرجاع هذه القضية السالبة إلىٰ الموجبة السالبة المحمول ، وغير ذلك ، بينما هؤلاء لم يستطيعوا حلّ الموضوع فقالوا بأن هذه القضايا مثل « الجبل من الذهب ذهب » هي قضايا تحليليّة « أناليتيك » ، وكلّها ـ في رأي المنطقيين والفلاسفة الوضعيين ـ تعتبر قضايا بحسب القواعد وعِلم « سمنتيك » المتعلّق بالألفاظ ، ولا علاقة لها بالموجودات والأعيان الخارجية . فنحن نحلّل مفهوم الموضوع ونستخرج منه المحمول وننسبه إلىٰ الموضوع ، فتبدو بصورة قضية ، كقولنا: « الإنسان حيوان ناطق » فـ « الحيوان الناطق » ليس شيئاً له وجود خارج وجود الموضوع ، وإنما في أعماق مفهوم الإنسان يوجد « الحيوان الناطق » ، حتىٰ لو لم يوجد إنسان في الخارج . فمن مفهوم الإنسان نستطيع استخراج مفاهيم أخرىٰ هي جنسه وفصله ثم نحملها علىٰ الإنسان نفسه . ويقولون إن هذه القضايا ليست قضايا منطقيّة ، وإنما هي قضايا صحيحة من حيث قواعد اللغة ، ففيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما ، فكل شروط القواعد متوفّرة فيها ، لكنها ليست قضيّة منطقية ، أي ليس للموضوع وجود خارجي بغضّ النظر عن التركيب اللفظي للقضيّة .

وتلاحظون هنا كيف اضطرّ راسل والوضعيُّون للقول بأن جميع القضايا التحليليّة هي قضايا صحيحة من حيث القواعد فحسب ، وقد أخرجوها من إطار المنطق لأنهم لم يستطيعوا الجواب علىٰ الإشكال .

ففي القضايا التي هي مثل قولنا: « ملك فرنسا عالِم » و « مسجد ليما كبير » يقول راسل إن أساسها هي قضايا مسوّرة وسور القضية مقدّر . ونحن لا نحتاج فعلاً لتوضيح هذا لأنه لا يتعلّق بدراستنا ، وهناك ملاحظات أخرىٰ في النظرية التوصيفيّة لراسل لا يهمّنا التعرُّض لها ها هنا .

النظرية التوصيفيّة في الفلسفة الإسلامية:

ونحاول هنا تبيّين رأي الفلاسفة المسلمين في هٰذا الموضوع ، ففي الفلسفة الإسلامية توجد قاعدة تسمَّىٰ بقاعدة الفرعية ، وتحلّ لنا هذه القاعدة كثيراً من المشكلات . وهذا هو نصّها:

« ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لا الثابت » .

فإذا أردنا أن نثبت شيئاً لشيءٍ آخر فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء الآخر (المثبت له) ثابتاً . والمثبت له عبارة عن ذلك الموضوع الذي يقبل التوصيف ، وأمّا الثابت فهو الذي يكون وصفاً له . فإن كانت القضية ذهنية فلا بدّ من وجود المثبت له في الذهن ، وإن كانت القضية حقيقيّة أو خارجية فلا بدّ من وجود المثبت له (وهو الموضوع) في الخارج ونفس الأمر . فنحن لا نستطيع أن نحلق رأساً لا صاحب له ، فالرأس الذي لا بدن له ، أو لا وجود له إطلاقاً لا يمكن حلقه ، ولا يمكن القول إنه أصلع . لأنه لا وجود لرأس أصلاً حتىٰ يُقال إنه أصلع أو ليس بأصلع . وأيّ صفة أردنا أن نثبتها لشيء فلا بدّ من كون ذلك الموصوف ثابتاً في مرحلة من مراحل الوجود . أي في تلك المرحلة التي نصف بها ذلك الشيء لا بدّ من وجوده في الخارج أو في الذهن . وحتىٰ في القضايا الحقيقيّة التي ملاكها نفس الأمر ـ الذي هو أعمّ من الذهن أو الخارج ـ لا بدّ من وجود الموضوع أيضاً في نفس الأمر ، وإلّا تعذّر التوصيف أو أصبح خطأً ولا معنىٰ له .

وأمّا نفس الوصف الذي نثبته للشيء المثبت له فليس من الضروري وجوده في الخارج . والموضوع ـ فحسب ـ في القضية التوصيفيّة لا بدّ من وجوده أو فرض وجوده حتىٰ نستطيع وصفه ، وإن لم يكن الموضوع موجوداً فالتوصيف لا معنىٰ له أو غير مفهوم ، وليس هو غير صادق فحسب ، وإنّما هو غير ممكن ولا معنىٰ له . هذه هي قاعدة الفرعية ، وتشمل القواعد والمنطق والفلسفة . والقواعد عبارة عن المنطق الإنساني الذي يعتبر الموجّه لتفكيرنا .

ومن المؤكّد أن أصول المنطق كما قال ابن سينا في آخر منطق كتاب الشفاء:

« انظروا معاشر المتعلّمين هل أتىٰ أحد بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً. . . . بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحقّ الصريح ».

ويُقصد بهذا الكلام منطق أرسطو. والواقع يؤيِّد هذا تماماً، فأصول المنطق التي دوّنها أرسطو لم يستطع أحد أن ينقص منها كلمة، ولا أن يزيد فيها كلمة، فما قاله هو الصحيح بصورة تامة.

ويقول « كانتْ » ـ ما يشبه قول ابن سينا ـ إن من المسائل والموضوعات والعلوم المكتملة (complete) والمتمتعة بصفة (completeness) هو منطق أرسطو. ويقول أيضاً إن المنطق كان مكتملاً حتىٰ قبل الرياضيّات، أي أنّ أحداً لا يستطيع أن يضيف إليه شيئاً. ومن الواضح أنه لا يقصد بهذا الكلام مضافات المنطق، فمنطق الشفاء لو طبع بشكل حديث لأصبح اثني عشر جزءاً كبيراً، وتشكّل مضافات المنطق الأغلبية الساحقة فيه، وإنّما المقصود من المنطق الأرسطوئي هي أُسس المنطق وطريقة التفاهم الإنساني، كيف يتفاهم وكيف يستدل وكيف يبيِّن للآخرين المعاني التي تصوّرها.

فهذه القواعد الإنسانية اكتشفها أرسطو، أي كلّما لاحظنا اجتماع النقيضين توقف الفكر الإنساني فيه، وكلّما لاحظنا قضية من الضروريّات الأوليّة أذعن لها واعترف بها. هذا هو المنطق الإنساني، وأمّا تلك القواعد التي أُضيفت فيما بعد فلا شكّ أن أرسطو لم يبتكرها، ومن مواضيع المنطق الإنساني هي هذه المسألة التي تجمع عليها كل الفئات الإنسانية، وهي أن الشيء ما لم يكن ثابتاً في مرحلة ما فإنه لا يمكن توصيفه، فالصفة متفرّعة عن الذات، ولا بدّ من وجود ذات في مرحلة متقدّمة حتىٰ نستطيع توصيفها. ومن الواضح أن نفس الصفة لا ضرورة لوجودها، لأن في إمكان التوصيف يُشترط وجود المثبت له فحسب دون الثابت الذي هو الصفة، فكثيراً ما نلاحظ صفات

هي من قبيل المعقولات الثانية التي عروضها في الـذهن ولا وجود لهـا في الخارج . فمثلاً أنت ممكن إلّا أنّ إمكـانك ليس مـوجوداً في الخـارج مثل البيـاض والسواد والحمـرة ، وإنما هـو من المعاني الـذهنيّـة . لكن الشيء الخارجي هو الذي تصفه بالإمكان ، فأنت في الخارج ممكن الوجود ، وفي الواقع والحقيقة ممكن الوجود وليس من ناحية القواعد الصرفة ، بينما الإمكان ليس موجوداً في الخارج ، والوجود الخارجي هو لذاتك .

إذن فالتوصيف في القضايا الشخصيّة وفي القضايا الحقيقيّة يحتاج إلىٰ « مثبت لـه » ، ويتعـذّر بـدونـه ، ويُعبّـر عنـه في اللغــة الإنجليـزيــة بـأن (Description) يحتاج إلىٰ (Term) متحقّق في الخارج أو في المرحلة التي يتم التوصيف بها ، فالموضوع إذن لا بدّ من وجوده . ونؤكّد كثيراً علىٰ هذه التكملة « لا الثابت » ، أي أن الثابت ليس من اللازم أن يكون له وجود عيني ، فكثير من التوصيفات تكون فيها الأوصاف أحكاماً ولها موضوعات متحقّقة في الخارج ، كما في بحث « الوجود » و « اللابـدّ » ـ ويصرّ بعض الأصدقاء علىٰ طرحه في فصلٍ لاحق في هٰذا الكتاب ـ حيث سنذكر أنه ليس كل « لا بـدّ » فهي تعود إلىٰ الأحكام الأخـلاقيّة ، وإنمـا بعض هذه « الـلابـديّات » مثـل « لابديّـات » المنطق التي تتمتّـع بـ « مثبت له » في الخـارج ، أو في ذلك العالَم الذي توجد فيه هذه « اللابديّات » يوجد فيه « المثبت له » أيضاً . غاية الأمر أن حكم « هذه اللابديّات » هو حكم ذلك الإمكان الـذي مرّ ذكـره ، فالإمكان ليس إلزاماً خلقياً ، وإنما هو حكم من أحكام الوجود ، فهذا الوجود نفسه يستلزم مثل هـذا الإمكان ، فهـذا هو حكم المـوضوع وهـو غير ذات الموضوع والمثبت له ، فالثابت غير المثبت له . ولا ينبغي لنا أن نعدّ كل ثابت من مقولة « اللابـدّ » ، وإنما الثابت هو من الأحكام والأوصاف ، فتارة يكون من المعقولات الثانية التي ليس لها وجود خارجي عيني ، وتارة أخرىٰ يكون من المعقولات الأولىٰ التي لها وجود خارجي ، كما تنبّه الفلسفة علىٰ ذلك ، فإذا قلنا : « هذا الجسم أبيض » فالبياض موجود في الخارج . وكذا الشكل المربّع والمثلّث فهو موجود في الخارج . هـذه هي المعقولات الأولىٰ التي

عروضها واتّصافها في الخارج . وهناك مجموعة من المعقولات التي عروضها في الذهن ولكن اتّصافها في الخارج ، وهي المعقولات الثانيـة الفلسفية ، فهذه لا وجود لها في الخارج ، ولهذا يقولون بأنّه ليس من الضروري وجود الثابت في الخارج ، فالثابت تارة يكون موجوداً في الخارج ، وتارةً أخرىٰ ليس موجوداً فيه . وأمّا « المثبت له » فلا بدّ من وجوده في الخارج دائماً . وما يقوله راسل من أن المثبت له في تلك الأمثلة: « ملك فرنسا عالِم » و « مسجد ليما كبير » هو لفظ صحيح حسب القواعد لكنّه ليس موجوداً في الخارج ، إنما هو خلل منطقي لا بدّ أن يعيد النظر فيه ، وهذا النقض لا يخلّ بالمقام الرفيـع الذي يتمتّع به راسل في الفلسفة التجريبيّة ، فكثير من المتضلّعين في الفلسفة يتورّط في نقائص فكرية . فلو كانت هناك قضية فاقـدة للموضـوع الحقيقي أصلاً فهي ليست قضية إطلاقاً ، وحتىٰ بحسب القواعد لا تعدّ قضية وإنما هي لا معنىٰ لها أساساً . ولكن الكذب ليس هو لا معنىٰ له ، فإذا زعمنا كذباً أن فلاناً علّامة الزمان ، فهذه القضيّة تتمتّع بمعنىٰ تصوّري لكنها كاذبة . فاللفظ بحسب القواعد يدلّ علىٰ الألفاظ التي لها معنىٰ ، وليس علىٰ شيء لا معنىٰ له ، والقواعد تتحدّث عن المعاني التصوريّة والتصديقيّة .

وهذا هو أحد الإشكالات الواردة علىٰ راسل حيث أنه لا يكفي أن يحكم بكذب مثل هذه القضايا « ملك فرنسا عالِم » ، وإنما لا بدّ له من الحكم بأنها غير ذات معنىٰ وغير مفهومة من ناحية القواعد أيضاً ، لأن الوصف الذي لا تحقّق أصلاً لموصوفه لا يعدّ وصفاً بحسب القواعد ، وهذا مناقض لكـلامه الأوّل الذي يحكم بأنّها قضايا بحسب القواعد .

وأمّا من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية فإن مثل هذه القضايا ـ كما سوف نلاحظ ذلك فيما بعد ـ يعدّ من القضايا اللابتيّة التي يكون مـوضوعهـا مقدّر الوجود ، ومن ناحية القواعد يعدّ هذا التوصيف كاملاً وتامّاً . وأمّا من ناحية الانطباق والصدق علىٰ الواقع العيني فهو ليس مورد التصديق .

القضايا اللابتّية: ـ

ونريد الآن أن نتبيّن موقف الفلسفة الإسلامية بالنسبة لمثل هذه القضيّة: « البحر من الزئبق بارد بالطبع » ، وفي المقابل ما هو موقفها بالنسبة لهذه القضيّة: « اجتماع الضدّين مغاير لاجتماع النقيضين »؟

فهل اجتماع الضدّين في الخارج حتىٰ يكون مغايراً لاجتماع النقيضين؟

أَلَمْ تقولوا إن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له؟

فما هو جواب الفلسفة الإسلامية لهذه الأسئلة الدائرة حول قضايا لا وجود لموضوعاتها في الخارج؟

جوابها هو ذلك الأمر الذي ابتكره وأثبته صدر المتألِّهين ، ولعلّ أحداً لم يستخرجه من كتبه بصورة جيّدة ، ولم يشرحه بصورة كافية حتىٰ الآن .

فصدر المتألِّهين يقول: إن هناك ألواناً من القضايا ، منها القضايا البتيّة ، وتسمَّىٰ بالحملية أيضاً ، وهي التي ينسب فيها محمول إلىٰ موضوع بصورة البتّ والقطع . ولا شكّ أن الموضوع في مثل هذه القضايا لا بدّ من وجوده في الخارج ، كما إذا قلنا: « سقراط فيلسوف » ، فلو لم يكن الموضوع موجوداً فإن القضيّة غير صحيحة أصلاً . فهذه القضية التي لا موضوع لها مثل إنسان لا رأس له .

النوع الثاني من القضايا هي القضايا الشرطيّة ، وهي في مقابل الحملية ، ولا يكون الحكم فيها بصورة القطع ، وإنما هو مشروط ببعض الشروط . فالعلامة اللفظية للقضايا الشرطية ـ كما يقول راسل ـ هي أن للشرط جزاءً: إذا كان هذا . . . فإنه سيكون ذاك (If - Then) . وفي المنطق الحديث (Formal Logic) يسمَّىٰ ذلك (Implication) . فهناك استلزام منطقي بين المقدّم والتالي . (ويسمَّىٰ المقدّم antecedent ويسمَّىٰ التالي consequent) .

فالشرط والجزاء يعود إلىٰ النسبة بين المقدّم والتالي ، لا إلىٰ وجود نفس المقدّم ونفس التالي . فالمقدّم والتالي بأنفسهما يكونان مفهومين منفصلين

متحـرّرين من كـل شـرط . والشـرط والجـزاء يعـودان إلىٰ الحكم لا إلىٰ الموضوع ، وهذا هو علامة القضية الشرطيّة ، كقولنـا « إن جاءك صـديقك فأكرمه » . ويوجد في عِلم أصول الفقه فصلٌ يسمَّىٰ بالمفاهيم ، ولعلّ علماءنا في الأصول قد تقدّموا الفلاسفة في بعض الموارد ، ومن جملتها في بحث المفهوم ، فللأصوليين بحوث دقيقة في المفهـوم ، ويتساءلـون: لأي شيء يـرجع الشـرط والجزاء؟ ولمـاذا لا بدّ للجملة الشـرطية من مفهـوم؟ وآخـر النـظريات المـطروحة في هـذا العلم تقول: لمّـا كان الشـرط ـ في القضية الشـرطيّـة ـ مـطلقـاً بحسب الـظاهـر ، والشـرط المـطلق يـدلّ علىٰ العليّـة المنحصرة ، ومن ناحية فإن الشرط يرجع إلىٰ الحكم بين المقدّم والتالي ولا يتعلّق بنفس المقدّم والتالي ، لـذا فإن هـذه الجملة تدلّ دلالـة سلبيّة علىٰ المفهوم . إن المقدّم والتالي ، بأنفسهما متحرّران من الشرط ، كما إذا قلنا: « إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » ، ففي هذه القضية « إذا » حرف شرط و « الفاء » هي الجزاء أو جواب الشرط . فالشرط والجواب يعودان إلىٰ النسبة والحكم بين المقدّم والتالي . ولهذا يقولون إن الحكم غير منجز وغير حاسم: إذا حدث هذا . . . فعليك أن تفعل كذا ، كما يمثّلون له في الفقه: « إن استطعت فحجّ » .

إلىٰ هنا لا خلاف بين الحكماء المسلمين وغيرهم في القضايا الحملية والشرطيّة ، فكلتا الفئتين متّفقة القول في هذا المضمار . والشيء الذي أضافه صدر المتألِّهين هو ما يُسمَّىٰ بـ « القضايا اللابتيّة » ، وهذه القضايا تعالج جميع الإشكالات التي طرحها راسل وماينونگ . فالقضايا اللابتيّة ليست من نـوع القضايا الحملية ولا من نوع القضايا الشـرطيّة . ففيهـا يوجـد شرط ويـوجد جـزاء ، ولكن الشرط والجـزاء لا يعودان إلىٰ النسبـة والعلاقـة بين المقـدّم والتالي ، وإنما يتعلّقان بالموضوع نفسه والمقدّم ذاته ، سواء أكانا موجودين أم لا .

والجذور التاريخيّة لمثل هذه القضايـا تعود إلىٰ البحث الـذي وقع بين الفارابي وابن سينا في مجال القضايا الحقيقيّة ، وهو بحث يدور حول عقد

الوضع . وعقد الوضع يعني ذلك الإطار الذي يقع فيه موضوع القضيّة . وفي مقابله عقد الحمل . ولكلمة العقد عدّة معانٍ في المنطق الإسلامي :

أحدها يعني مجموع القضية ، فارتباط الموضوع بالمحمول ، والمحمول بالموضوع يسمَّىٰ العقد .

والآخر عقد الوضع وهو يعني ذلك المجال الذي يقع فيه الموضوع مع جميع قيوده وشروطه ، فكل ذلك المجال يشمله ذلك الموضوع ، ويسمَّىٰ عقد الوضع أو عقد الموضوع .

وأمّا عقد الحمل فهو يعني المجال الذي يقع فيه محمول القضية مع جميع قيوده وشروطه .

وقد جرىٰ البحث بين الفارابي وابن سينا ، فالفارابي يعتقد أن عقد الوضع ينحلّ إلىٰ قضيّة ممكنة ، بينما ابن سينا يقول إن عقد الوضع ينحلّ إلىٰ قضية فعلية وليس إلىٰ قضية ممكنة . وليس من همّنا أن ندخل هنا في تفاصيل هذا البحث ، والمقدار المسلّم عند الفارابي وابن سينا هو ان عقد الوضع ينحلّ إلىٰ قضية مستقلّة ، غاية الأمر إنها قضية ممكنة عند الفارابي ، وقضية فعليّة عند ابن سينا . وأضاف صدر المتألِّهين أمراً جديداً وهو أن عقد الوضع هذا الذي ينحلّ إلىٰ قضية مستقلّة تكون فيه هذه القضيّة لابتيّة ، أي يوجد فيها شرط . فمثلاً هذه القضية : « الإنسان حيوان ناطق » نفس هذا الإنسان ينحلّ إلىٰ قضية مستقلّة تقول : « كلما إذا وجد شيء وصدق عليه الإنسان فيصدق عليه إنه حيوان ناطق » . فالفارابي قال إنها قضية ممكنة ، وابن سينا قال انها فعليّة ، ولم يكتشفا ذلك الشرط الذي هو أساس عقد الوضع المنحلّ إلىٰ قضيّة مستقلّة ، واستطاع صدر المتألِّهين اكتشافه قائلاً إن أمثال هذه القضايا هي قضايا لابتيّة ، وليست شرطية ، أي صحيح أن فيها شرطاً لكن الشرط ليس متعلقاً بالحكم في القضية ، ولا بالنسبة بين المقدّم والتالي ، وإنما هو يرجع إلىٰ نفس عقد الوضع ونطاق عقد الوضع . فهناك شرط وجزاء ويؤدّيان إلىٰ فرض الموضوع بصورة لابتيّة وليس بصورة القطع في تركيب القضيّة . فكلّما

فرض وجود بحر من الزئبق في الخارج ـ وهذا هو فرض فحسب ـ ففي مجال فرض هذا الوجود وفي ظرف هذا الوجود يكون ذلك البحر الموجود موصوفاً بأنّه بارد بالطبع.

وكلّما فرضنا أن الجبل الذهبي موجود في الخارج، ففي ظرف الوجود الخارجي حيث يكون المثبت له موجوداً ـ ولو بحسب الفرض ـ ففي ظرف هذا الوجود الفرضي يكون المثبت له موصوفاً بأنّه كذا أو كذا (So and So, thus and thus). إذن في حالة فرض وجود المثبت له تكون مثل هذه القضية صادقة صدقاً منطقياً.

وفي مورد شريك الباري الذي هو ممتنع يكون الأمر علىٰ هذا المنوال أيضاً، لأن فرض المستحيل ليس مستحيلاً، ففي ظرف هذا الفرض يكون شريك الباري هذا موصوفاً بامتناع الوجود. ولا مانع من أن نفرض وجوداً للمستحيلات أيضاً، ثمّ نصف ذلك الوجود المفروض بهذه الصفة أو تلك، فهذه الصفات ليست منفصلة عن الوجود المحمولي. غاية الأمر أن هذا يكون تابعاً لكيفيّة فرضك لوجود المثبت له. فحسب قاعدة الفرعيّة لا بدّ من وجود للمثبت له، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك الوجود بتيّاً وقطعياً.

وبناءً علىٰ هذا تكون جميع القضايا التي لا وجود لموضوعاتها في الخارج راجعة إلىٰ قضايا لابتيّة.

والقضية التي مثّل بها راسل هي من هذا القبيل أيضاً، فقولنا: «ملك فرنسا عالِم أو مفكر» يعود إلىٰ قضية لابتيّة مؤدّاها: «إذا فرضنا أن ملك فرنسا قد وُجد في الخارج فإنه سيكون عالِماً أو مفكّراً». وقاعدة الفرعيّة لا تلزمنا بأن تكون القضيّة حمليّة، فالمثبت له ليس من الضروري أن يكون حملياً، وإنما يكفي فيه أن يكون لابتيّاً.

والحاصل أننا نصل إلىٰ هذه النتيجة وهي أنه لا يوجد فرق أصلاً بين القواعد والمنطق، ولا سيّما حسب أحدث النظريّات المتقدّمة التي تعدّ المباحث المنطقيّة بحوثاً لفظيّة.

وبنـاءً علىٰ هذا فنحن لا نستـطيع ادّعـاء وجود فـرق كبير بين القـواعد والمنطق ، لأنه إذا اعتبرنا القواعد هي طريقة بيان الإنسان وتلفّظه فسوف تكون القواعد منطقاً أيضاً ، أي كيفيّة التلفّظ الإنساني . غايـة الأمر أنّـه كما قـال المحقّق نصير الدِّين الطوسي ، فالألفاظ الذهنيّة تعدّ أيضاً لوناً من الموضوع والمحمول والتركيب المنطقي ، والذهن يصل أحياناً إلىٰ المفاهيم عن طريق الألفاظ ، وأحياناً أُخرىٰ يصل إلىٰ الألفاظ عن طريق المفاهيم . فما لم تكن علاقة بين اللفظ والمعنىٰ فإننا لا نستطيع أن نصل من اللفظ إلىٰ المعنىٰ ، ومن المؤكّد أن هذه العلاقة اتحادية:

إذ في وجـودات الأمور رابـطة يـرشـدكم صنـاعـة مغـالـطة

لمّا كانت بين الوجودات الأربعة للأشياء علاقة اتحادية فإن هذه العلاقة الاتحادية[١] تدلّنا علىٰ صناعة المغالطة ، وصناعة المغالطة ثلاثة عشر قسماً ، من جملتها مغالطات الاشتراك في اللّفظ . ومنشأ جميع المغالطات اللفظيّة هو نوع من الاتحاد بين وجـودات الشيء ، فللشيء أربعة أنحـاء من الوجـود: الوجود العيني ، الوجود الذهني ، الوجود الكتبي ، الوجود اللفظي . وتوجد بين هذه علاقة اتحادية بالنسبة لبعضها البعض. فإذا ذكرت اسم شيء كلفظ الشجرة فإنّك من دون التفات إلىٰ اللفظ تلتفت إلىٰ المعنىٰ ثم تنتقل منه فوراً إلىٰ حقيقة الشيء ، وكذا إذا كتب لك في كتاب اسم الشجرة أو رسمت لك الشجرة فإنّك تنتقل فوراً إلىٰ وجودها الخارجي والحقيقي.

ولهذا فإننا نستطيع أن نحلّ هذه المسألة بالوجودات الأربعة التي تتمتّع بالعلاقة الاتحاديّة فيما بينها فنقول: إن الوجود اللفظي للأشياء كقولنا: « البحر

---

(١) يقول المنطق الإسلامي إن لكل شيء من الأشياء أربعة ألوان من الوجود: الوجـود العيني الخارجي ، الوجود الذهني العلمي ، الوجود اللفظي الذي هو من مقولة الكيف المسموع ، والوجود الكتبي الذي هو من مقولة الكيف المبصر ، والعلاقة بين هذه هي من لـون العلاقـة الاتحادية . والاتحاد في مثل هذه الموارد هو من نوع الاتحاد في الذات ، ولا بدّ من تفسيره بأنه «فناء» شيء في شيء «مفنّي فيه» .

من الزئبق بارد بالطبع » خاصيته أنه مرآة وحكاية عن حقيقة الشيء ، وهو يعكس وجوده الخارجي كالمرآة . فنحن ننظر إلىٰ وجوهنا في المرآة ولكنّنا غير ملتفتين إلىٰ المرآة إلّا أثناء شرائها حيث ننظر إليها وإلىٰ جوانبها.

وفي مجال المفهوم والمصداق يكون للوجودات الذهنيّة لون من الاتحاد مع مصاديقها بحيث تنقل أذهاننا إلىٰ حقائق الأشياء . وهي تقودنا إلىٰ حقيقة الشيء وليس إلىٰ وجوده اللفظي . ولهذا فإن القواعد لا تختلف اختلافاً أساسياً عن المنطق ، لأن الألفاظ مرتبطة بالحقائق بل متّحدة معها . وهذه ملاحظة نبّه عليها صدر المتألِّهين قائلاً إن هذه القضايا قضايا لابتّية ويكون الشرط في موضوع المقدّم نفسه ، فلا قطعيّة في الموضوع ، وإنما الموضوع مشروط بالوجود ، ففي ظرف وجود الموضوع وفي ظرف تحقّق الشرط حيث يكون « المثبت له » مفروض الوجود فإن هذه التوصيفات صادقة.

والحاصل أننا نستطيع عن طريق القضايا « اللابتّية » أن نحلّ مشكلة النظرية الوصفية لراسل بسهولة ويسر ، من دون أن نلجأ للقول بالتفاوت بين المنطق والقواعد.

التفاوت بين المفهوم والمصداق : ـ

والمسألة الأخرىٰ التي حقّقت فيها الفلسفة الإسلامية تقدّماً ملموساً هي التفاوت بين المصداق والمفهوم ، أي التفاوت بين الحمل الأولي والحمل الشايع الصناعي.

وحتىٰ الآن فإن الفلسفة الغربية لم تدرك بوضوح أن الحمل المفهومي غير الحمل المصداقي.

ونحن قد حملنا كلام « كانتْ » وفسّرناه بهذين اللونين من الحمل ، فإذا قلنا : « الإنسان إنسان » فهذا الحمل مفهومي ، بمعنىٰ أن مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان ، وهذه القضية صادقة وإن لم يوجد حتىٰ إنسان واحد في الخارج . وكذا قولنا : « الدائرة المربّعة مربّعة » فهي قضية صحيحة من حيث

الحمل المفهومي ، وإن كانت غير صحيحة من ناحية الحمل الشايع الصناعي ، لأنه في هذا الحمل لا بد من الوجود الخارجي ويشترط فيه اتحاد المفهوم مع المصداق ، فلا بدّ من وجود دائرة مربّعة في الخارج حتىٰ يحمل عليها التربيع.

وأكثر الحمل هو من قبيل الشايع الصناعي ، وحسب اصطلاح « كانتْ » هو (Synthetic) . وهذا هو الفرق بين حمل ساينشتيك وآناليتيك . وفي جميع العلوم يكون الحمل من قبيل الشايع الصناعي ، فإذا أراد عالِم اكتشاف فيروس السرطان في المختبر فإنه عندما يكتشفه يقول هذا هو فيروس السرطان . فهذا الحمل هو من قبيل الشايع الصناعي ، بمعنىٰ أننا نحمل المفهوم علىٰ مصداقه الحقيقي.

إلّا أننا في المنطق إذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق فإنه حمل أوّلي ذاتي ، لأننا حملنا مفهوماً علىٰ مفهوم . فلعلّ المثلّث لم يوجد في الخارج ، ولكن كل حمل تعريفي للمثلّث فهو صادق بالضرورة ، ولا يعني هذا أنه صادق بحسب الخارج ، وإنما هو يتمتّع بالصدق المنطقي ، فهو صادق من حيث التصوّرات الحديّة في المنطق.

وكذا قولنا: « الجزئي جزئي » فهو بلحاظ الحمل الأولي الذاتي . ولكن « الجزئي كلّي » بحسب الحمل الشايع الصناعي.

وأمّا قولنا: « الدائرة المربّعة مربّعة » فهو كلام صحيح جدّاً من ناحية الحمل الأوّلي الذاتي ، لأن المفهوم التقييدي « الدائرة المربّعة » من جهة المفهوم هو الدائرة المربّعة ، ولكنّه غير صحيح بالحمل الشايع الصناعي ، لأنه من المستحيل أن توجد الدائرة المربّعة في الخارج حتىٰ نستطيع أن نحمل عليها مفهوم الدائرة المربّعة بالحمل الشايع الصناعي ونطبّقه عليها.

هذا هو الجواب الثاني الذي يقدّمه صدر المتألّهين ، وهو أن هذا الحمل وإن كان بصورة بتيّة ، وهو في الواقع ليس كذلك لكنّه حمل أوّلي ذاتي وليس من قبيل الشايع الصناعي.

ويعدّ الفرق بين هذين اللونين من الحمل من أروع ثمرات الفلسفة الإسلامية التي لم تلتفت إليها الفلسفة الغربية أصلاً . ونحن فقط فسّرنا كلام « كانتْ » بهذا ، ولكنّه ليس من الواضح أن مقصود « كانتْ » منه هو هذا التفسير.

العلاقة بين الكلّي والجزئي: -

إن العلاقة بين الكلّي الطبيعي وأفراده علاقة خاصّة وهي معيار الحمل الشايع الصناعي ، وتختلف عن العلاقة بين الكلّ والجزء . وفي الفلسفة الغربية وفي المنطق الرياضي لا يزالون إلىٰ الآن يسمّون الكلّي الطبيعي (Class) أي الصفّ ، ويسمّون أفراد الكلّي الطبيعي (members of class) بمعنىٰ انها أعضاؤه.

ويعتبر هذا خطأً فاحشاً من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية ، فالعلاقة بين الكلّي الطبيعي وأفراده ليست من لون علاقة الصفّ وأعضائه . فأعضاء الصفّ والصفّ بينهما علاقة الكلّ والجزء ، فكل واحد من أفراد الصّف عضو وجزء من الصف ، ولكنهم ليسوا أفراد الصف ، فالفرد ليس عضواً في الكلّي ، والفرد عين الكلّي وليس عضواً للكلّي . ويقول الشيخ الرئيس في رسالة خطيّة خاصّة تعبت كثيراً حتىٰ حصلت عليها[١] في مجال الكلّي الطبيعي :

« رأيت في مدينة همدان كبير السن غزير المحاسن يقول بأن نسبة الكلّي إلىٰ الأفراد نسبة أب واحد إلىٰ الأبناء. . . ».

وهذا يشبه قول المنطقيين الغربيين بأن الكلّي الطبيعي مثل الصفّ ، وأفراده كأعضاء الصفّ.

ويقول الشيخ الرئيس ليس الأمر كذلك، وإنما نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ

---

(١) وبعد ذلك وقعت هذه الرسالة في يدي مطبوعة باسم ابن سينا ، وقد قام بهذا الجهد المشكور صديقي العالِم دانش پژوه .

أفراده إذا أردنا أن نضرب لها مثلاً محسوساً، ونشبّه المعقول بالمحسوس فلا بدّ أن نقول إنها نسبة الآباء إلىٰ الأبناء ، لا نسبة الأب الواحد إلىٰ الأبناء الكثيرين . لو كان هناك عدّة أبناء ، ولكل ابن أب علىٰ حدة ، فالكلّي الطبيعي بهذه الصورة ، فالكلّي الطبيعي عين فرده ، وليس الفرد عضواً ولا جزءاً له ، ومع كل فرد يتعدّد ذلك الكلّي ويتعيّن ، فأنت إنسان بكل معنىٰ الكلمة ولست عضواً للإنسان . وقول الغربيين خطأ فاحش لو ارتكبه طالب في الفلسفة الإسلامية لاستحقّ الطرد من صف الفلسفة ، لأن الكلّي الطبيعي عين فرده ولا يستطيع أحد القول إن الأفراد أعضاء صفّ واحد . فسقراط تمام الإنسان ، فلو كان جميع الناس موجودين فإن سقراط إنسان ، ولو مات جميع الناس وبقي سقراط علىٰ قيد الحياة فسقراط أيضاً إنسان ، وإنسانية سقراط ليست متوقّفة علىٰ إنسانية أفلاطون ولا أرسطو ولا بارمنيدس . ومن هنا سمّي الكلّي الطبيعي بهذا الاسم وليس هو كليّاً عقلياً ولا كليّاً منطقياً : ويشكو الشيخ ذلك الرجل الهمداني إلىٰ أساتذته علماء دار السلام (بغداد) ويقول إن فلسفته ومنطقه غير فلسفتنا ومنطقنا ، ويطلب من أُولئك الأساتذة أن يعلّموه الأصول التي علّموها لذلك الرجل! ولم يمرّ وقت طويل حتىٰ قبل الفلاسفة المسلمين جميعاً رأي ابن سينا في أن الكلّي الطبيعي عين أفراده ، والأفراد ليسوا أعضاءه ولا أجزاءه.

مخروط[1] الوجود في الفلسفة الإسلاميّة

يقول صدر المتألِّهين في مقدّمة كتاب المشاعر: « فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظماتها . وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيئاتها ، وعلم الربوبيّات ونبواتها ، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلىٰ مبدأ مبادئها وغاياتها » . وحسب رأينا فإن من لا يعرف معنىٰ الوجود ذاته يعجز عن أيّ تفاهم إنساني ، لأن أساسه قائم علىٰ الحمل في الوجود ، ومن يعجز عن التفاهم الإنساني فهو خارج عن نطاق علم أحياء الحيوان الناطق .

(١) المخروط عند علماء الهندسة هو مجسّم يبتدىء من سطحٍ ويرتفع مستدقّاً حتىٰ ينتهي إلىٰ نقطة أو سطح أصغر من قاعدته .



وحدة الوجود الفلسفيّة:

نحن نريد أن نتعرّف في هذا الفصل علىٰ مخروط الوجود ، وبعبارة أخرىٰ نريد إثبات وحدة الوجود الإسلامية باللغة الفلسفيّة ، حتىٰ يغدو ما هو مُشاهد بالعرفان مستدلاً عليه بالعقل .

ووحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية غير وحدة الوجود في العرفان الإسلامي ، فهناك وحدة وجود يقول بها محيي الدين بن عربي ، وهي ليست قابلة لأيّ لون من ألوان الكثرة ، لا في الوجود ولا في الموجود ، وإنّما هو يقول بوحدة الوجود والموجود ويعدّ حقيقة الوجود واحدة. والفرق بين الوجود والموجود هو الفرق بين المبدأ والمشتقّ، مثل العلم والعالِم أو العلم والمعلوم. وهذه الأشياء المتكثّرة الموجودة من قبيل الفلك والملك والسماء والأرض يعدّها ـ في الحقيقة ـ اعتباريّات ومجازات وتشبيهات، ويؤكّد ذوق التألّه علىٰ أن الموجودات المتكثّرة هي في الواقع نسب مجازية للوجود والموجود الحقيقي فحسب، وإلّا فإنّ الموجود والوجود الحقيقي واحد فقط. كما لو وصفنا شخصاً بأنّه تمّار، فذلك لا يعني أنّ وجوده أصبح تمراً، وإنما يعني أن له لوناً من الانتساب إلىٰ التمر، ولو ببيعه، وإلّا فحقيقته إنه إنسان وليس تمراً. فكما أن التمّار تكون نسبته إلىٰ التمر مجازية، فكذا الموجود (سوىٰ اللّه) تصبح نسبته إلىٰ حقيقة الوجود مجازية لا حقيقيّة.

ومثل هذا مثل الثاني في عين الأحول ، فعين الأحول ترىٰ الثاني وهو

خيـالي لا واقع لـه ، وهكذا نحن نـرىٰ هذه الكثـرات الموجـودة في النـوم والخيال .

وهذا هو معنىٰ وحدة الوجود العرفانيّة عند محيـي الدين بن عربي . ولعلّ هذا هو تفسير إسلامي للنظرية الأصلية لپارمنيـدس ، وقد لقيه في أثينا أيامَ شيخوخته سقراط وهو في عنفوان شبابه ، وهو يعتبر المؤسِّس لوحدة الوجود .

وفي إطار التفكير الإسلامي لا بدّ من اعتبار رأي محيـي الدين في وحدة الوجود خارجاً عن نطاق الفلسفة ، لأن الفلسفة مبنيَّة علىٰ فرض وجود لون من الكثـرة ، وعلىٰ أقلّ تقـدير فـإن الكثرة بين العِلم والعـالِم والمعلوم ضرورة منطقيّة . ففي مجال المنطق والفلسفة نحن مضطرُّون للقول بتغاير بين العالِم والمعلوم حتىٰ نستطيع القيام بدراساتنا وبحوثنا . فنحن موجودات مفكّـرة ، ويـدور تفكيرنـا حول شيء مـا . وبشكل عـام فإنـه في العلم يوجـد العالِم والمعلوم ، وهذان ليسا شيئاً واحداً . إذن من وجهة النظر الفلسفيّة نحن لا نستطيع أن نستسلم لنظرية محيـي الدين العرفانيّة في مجال وحدة الوجود . ولهذا فإنّه بمجرّد أن نبدأ في التفكير لا بدّ أن يكون وجود الشيء الذي نفكِّر فيه منفصلاً عن وجود علمنا ، وهذا مغاير لنظرية ابن عربي في القول بالوحـدة المطلقة للوجود . ومن جهة أخرىٰ فنحن لا نستطيع ، ولا نريد أن نقطع النظر عن وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية . ومن هنا ظفر صدر الدين الشيرازي بحلّ لهذا الموضوع ، وطريق الحلّ هو ما أطلق عليـه اسم: « الوحـدة في الكثرة والكثرة في وحدة الوجود » . فهو يعلن اننا نعترف بلون من الكثرة لا يتنافىٰ إطلاقاً مع الوحدة . أي في الوقت نفسه الذي نقول فيه بوحدة الوجود نستطيع القول بلون من الكثرة ، بحيث لا تتنافىٰ هذه الكثرة مع الوحدة ، ليس هذا فحسب وإنّما هي مؤيّدة لها .

ومن الواضح أن محيـي الدين لا يقبل هذا اللون من الكثرة أيضاً .

والآن نحاول إثبات نظرية صدر المتألِّهين في مجال الأنطولوجيا بحيث لا يبقىٰ للباحث شكّ في كونها النظرية المتعيّنة ولا مجال للانحراف عنها يميناً ولا

شمالاً ، لأنها تتمتّع بالاستحكام المنطقي . وقبل الدخول في صميم الموضوع نـذكّر ببعض الأمـور التي سبق الحديث عنهـا ، فقد ذكّـرنا أن هنـاك رأيين مختلفين حول العالِم والمعلوم ، أحدهما رأي راسـل الذي يقـول إن علمنا بالخارج ليس أكثر مما تزوّدنا به الحواس ، فعلمنا مساوٍ للأشياء الخارجية . والرأي الآخر يقول إن علمنا يزيد علىٰ الحقـائق والموجـودات الخارجيـة . وذكرنا أن « قاعدة الفرعيّة » قد التفت إليها الحكماء المسلمون وغفـل عنها فلاسفة الغرب ، وهذا هو مضمونها:

« ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له » . ونحن نستطيع القول إن معلومـاتنا مسـاوية للمـوجودات والحقـائق الخارجيـة بشرط أن نـراعي هـذه القاعدة .

وقد أشرنا أيضاً إلىٰ موضوع آخر وهو مسـألة القضـايا « الـلابتيّة » التي يقترحها صدر المتألِّهين ، وبالاعتراف بهذه القضايا نستطيع القول إن معلوماتنا مساوية للموجودات ، غاية الأمر أن موجوداتنا نوعان: أحدهما المـوجودات البتيّـة والمقطوعـة والحتميّـة وهي مـوجـودة بـالفعـل ، والنـوع الثـاني تلك الموجودات المفروضة الوجود وهي لا تتمتّع بالوجود الحتمي القطعي . إذن في الوقت نفسه الذي تكون فيه معلوماتنا مساوية للموجودات الخارجيّـة فإن هناك مجموعة من القضايا لا يتمتّع « المثبت له » فيها بوجود بتّي وخارجي ، ويكون له وجود مفروض فحسب . وهذا هو الجواب الثاني الذي نقلناه عن صدر المتألِّهين . والجواب الأوّل مبني علىٰ قاعدة الفرعيّة ، وهو أن « المثبت له » قد يكون له وجود ذهني وإن لم يكن له وجود خارجي ، كما في القضايا الذهنيّة التي يكون موضوعها موجوداً في الذهن ، أو أنّه يكون له وجود في نفس الأمر كما في القضايا الحقيقيّة ، فموضوعها موجود في نفس الأمر .

ما هو نفس الأمر: ـ

أمّا ما هو معنىٰ نفس الأمر ، فهذا موضوع آخر يحتاج إلىٰ إلقاء الضوء عليه . وفي رأينا فإن نفس الأمر هو الماهيّة من حيث هي ، وتكون موضوعاً

للضرورة الذاتية المنطقيّة . فإذا قلنا: « الإنسان من جهة أنه إنسان فهو حيوان ناطق » ، فهذا يعني أن الحكم بالحيوانية والناطقيّة ثابت لذات الإنسان ، ولا دخل لأيّ وصف عنواني في هذا الحكم . وحتّىٰ أنه يمكننا القول إن عنوان الوجود وعنوان العدم ـ وهما عارضان خارجيّان للإنسان ـ لا دخل لهما أيضاً في هذا الحكم الضروري . وللوجود فقط دخل في موضوع هذا الحكم بعنوان أنه ظرف ، وهذا الحكم ليس متعلّقاً بالوصف العنواني للوجود ، وبالتالي فإن « الإنسان ـ في نفس الأمر ـ حيوان ناطق » ، لا أن « الإنسان الموجود حيوان ناطق » .

ومن خلال هذا التحليل يتبيَّن خطأ قول المحقِّق السبزواري الذي يفسِّر نفس الأمر بمرتبة الماهيّة والوجود الخارجي والذهني ، وذلك لأن للوجود الخارجي والوجود الذهني دخلاً ظرفيّاً ـ لا دخلاً وصفيّاً وشرطيّاً ـ في نفس الأمر وحدّ الذات ، فمرتبة الماهيّة من حيث هي فحسب هي التي تشكِّل نفس الأمر .

خطأ ضخم في المنطق الحديث: ـ

هناك خطأ كبير في المنطق الحديث قد اجتذب انتباهنا منذ بدء دراستنا العالية في الجامعات الأميركية ، وهو أن العلاقات بين الموضوعات والمحمولات لم تنعكس بصورة صحيحة في الشكل المنطقي . ففي مورد القضايا التي موضوعها كلّي ولا بدّ من صياغتها بهذا الشكل (Formalization): « إذا كان شيء موجوداً وهو إنسان ، فذلك الإنسان حيوان » يكون هذا صحيحاً ، لأننا لو أخرجناها بالشكل المنطقي لقضيّة حقيقيّة فسوف تكون بهذه الصورة: مثلاً « جميع اليونانيين يموتون » تصبح هذه القضية في صياغة المنطق الرياضي بهذا الشكل: « For every X if X is a Greek then X is mortal » ونفرض X بمنىٰ أنّها شيء غير معيّن ، فتقرأ هذه القضيّة بهذه الصورة: « لكل X إذا كان X يونانياً فإن X يموت » .

وهذه بعينها هي القضية اللابتيّة التي يقول صدر المتألِّهين عنها إن هذه القضايا الحقيقيّة لابتيّة لبّاً . وصحيح أن هذه القضايا قد حوّلت في المنطق

الحديث إلىٰ صورة القضيّة الشرطيّة ولكنّهم لم يشرحوا الشرط أصلاً . وأمّا صدر المتألّهين فقد بيّن أن هذا الشرط لا يرجع إلىٰ الحكم وإنما هو يتعلّق بعقد الموضوع ، فنفس الموضوع لابتّي . ولكن المنطقيين المحدثين أخرجوها بصورة شرطية قائلين : « إذا كان هناك شيء وهو إنسان يوناني ، ومن الممكن أن لا يكون موجوداً ، فإن ذلك الشيء يموت » .

بمعنىٰ أنّه لو جاء يوم ـ لا قدّر اللّه ـ لا يوجد فيه أي يوناني فإن هذه القضيّة لا تزال صادقة ، لأن هذه القضية في حكم الشرطيّة ، وفي الشرطية لا دخل لصدق وكذب موضوعها .

وإلىٰ هنا نحن نقبل قولهم في إخراج القضايا الحقيقيّة في قالب الشرطيّة ، فهو قول صحيح ودقيق .

ولننتقل إلىٰ القضايا الجزئية (existential proposition) « القضايا الوجوديّة » ، حيث نلاحظ أنهم عندما أرادوا صياغتها بالشكل الرياضي المنطقي فقد تورّطوا في خطأ منطقي فادح عظيم ، وذلك أنّهم طبّقوا القضايا الجزئية ـ خطأ ـ علىٰ القضايا الوجوديّة ، وتخيّلوا أن موضوع القضايا الجزئية ـ التي هي في مقابل القضايا الكليّة الحقيقيّة ـ موجود في الخارج . والقضايا الجزئية ـ في اصطلاحنا المنطقي ـ تقع في مقابل القضايا الكليّة تماماً . أي إذا قلنا « كل إنسان حيوان » فالكليّة هي سور القضيّة ، وفي مقابلها « بعض الحيوان إنسان » حيث الجزئيّة هي سور القضيّة ، والعلاقة التي في القضية الكليّة ـ وهي العلاقة الشرطيّة التعليقيّة ـ هي بنفسها العلاقة الموجودة في القضية الجزئية ، غاية الأمر أنها كانت كلية هناك ، وهي هنا جزئية لا تشمل إلّا البعض . ولا فرق أيضاً بين هاتين القضيتين إطلاقاً من حيث العلاقة والنسبة بين الموضوع والمحمول . فكما أنه في الحقيقة الكليّة لا يكون الشرط والتعليق وذات القضيّة ضامناً لوجود موضوعها ، فكذا هنا لا تكون ذات القضيّة ضامنة لوجود موضوعها . ففي هذه القضايا لا علاقة لنا بوجود الإنسان . ولمّا كان كمّ القضية هي الجزئية فنحن نستطيع القول:

« لبعض X إذا كان X إنساناً فذلك X سيكون حيواناً » .

و « كل إنسان حيوان » مثل قولنا « كل عنقاء طائر » ، بينما نحن نعلم أن العنقاء ليس لها وجود خارجي ، ولكنه في الصدق والكذب المنطقيين تكون القضيتان علىٰ حدّ سواء . وفي القضية الجزئية أيضاً تكون النسبة والعلاقة بهذه الصورة أيضاً ، ويختلف فيهما سور القضية ـ وحسب اصطلاح المنطق الحديث (quantifier) ـ فحسب ، ففي القضايا الكليّة يكون « كل » هو سور القضية ، بينما في القضايا الجزئية يكون « بعض » هو سورها . ولم يلتفت الفلاسفة المحدثون إلىٰ هذه الملاحظة في القضايا الجزئية وهي أن النسبة فيها هي النسبة نفسها في تلك ولا تختلف عنها ، ومن هنا قالوا:

. (There is an X such that X is a Greek and X is mortal)

هنا يوجد X وهو يوناني ويموت أيضاً .

بينما فيِ القضايا الجزئية ـ مثل الكليّة ـ لا يستطيع أحد أن يفرض أن هنا شيئاً موجوداً (there is) ، و (is) حسب قول كانت (copula) أي أداة وصل ورابطة . فكيف تحوّلون هذه الكاپيولا في القضايا الجزئيّة إلىٰ وجود محمولي أو نفسي وتقولون يوجد هنا شيء حتماً (there is something) وتفرضون الوجود مع أنكم غالطتم وخلطتم بين « is » العادية و « is » الكاپيولا ، حتىٰ الآن لم تلتفتوا إلىٰ هذا الأمر؟

ففي (there is something) لا يوجد أيّ خبر بعنوان « is » عن الوجود الخارجي لشيء ، بينما أنتم أخبرتم عن ذلك الوجود الحقيقي والمحمولي وقلتم يوجد شيء ، ولذلك الشيء الموجود هذه الخصوصيّات .

وهذا الخطأ قد أوجد لهم مشكلات ضخمة في المنطق ، ومنها (vacuous quantification) كما إذا قلنا « بعض الطائر عنقاء » ، بينما لا وجود للعنقاء في الخارج أصلاً ، وقد قدّموا منطقاً طويلاً عريضاً لهذا (vacuous quantification) ، ومعنىٰ vacuous هو الخالي والفارغ من الوجود ، ومعنىٰ

vacuous quantification هي القضايا التي سورها خالٍ ، وليس لها فرد في الخارج ، وفي مقابلها القضايا التي لها فرد في الخارج .

وخطأ هؤلاء يكمن في أنّهم يفرّقون بين هاتين الفئتين من القضايا ، فتلك القضيّة الشرطيّة المستعملة في القضايا الكليّة لا يستعملونها في القضايا الجزئية . وفي القضايا الجزئية ـ التي يسمُّونها خطأ بالقضايا الوجودية (ex-istential proposition) ـ يفرضون الوجود من دون ترديد ولا شرط ، بل بصورة قاطعة ، لأن الشرط يدلّ علىٰ الترديد ، ولكنّهم يقولون بصورة قاطعة إن هناك شيئاً موجوداً اسمه العنقاء مثلاً .

وأمّا في المنطق الإسلامي فإنه يتمّ تمييز الوجود الرابط أوّلاً ، ثم يقولون بلونين من الوجود: أحدهما الوجود الرابط والآخر هو الوجود « المحمولي النفسي » ، فهذان نوعان من الوجود ، ونحن لا ينبغي لنا المغالطة فيهما وادعاء الاتّحاد بينهما ، فلكل واحد منهما حساب مستقلّ عن الآخر ، حتىٰ أنه يمكن القول إن الوجود يُطلق عليهما بصورة الاشتراك اللفظي ، لأن النسبة المحضة ليست وجوداً أصلاً . فكيف نستطيع تحويل « الوجود النسبي » إلىٰ « الوجود النفسي » حتىٰ نقع في مثل هذه المغالطات والمشكلات؟

بينما في المنطق الإسلامي قاموا منذ البدء بتشخيص أن النسبة بين الموضوع والمحمول إذا كانت هي الوجود فهذا الوجود رابط دائماً ولا يمكن أن ينتقل إلىٰ طرفي القضية . ولكلا طرفي القضية (وهما عقد الوضع وعقد الحمل) خاصيّة وهي انهما نفسيان مستقلّان في الحقيقة ، وأمّا النسبة والرابطة السائدة بين هذين فلها حكم مختلف تماماً عن حكم الطرفين ، ولا يجوز لنا المغالطة فيهما .

ولكن هذه المغالطة واقعة في المنطق الحديث ، وقد أدّت بهم إلىٰ إشكالات كثيرة ، والسبب في ذلك انهم لم يفرّقوا بين الوجود المحمولي والوجود الرابط .

وهذه ملاحظة نضيفها إلىٰ البحث السابق .

العليّة والمعلوليّة: ـ

وقد حان الأوان لكي ندخل إلىٰ صلب الموضوع وهو الأنطولوجيا . وقد لاحظتم أننا حتى الآن قد أثبتنا بعون اللّٰه برهان الصديقيّن بطُرق مختلفة . ومن وجهة نظرنا فقد ثبت الصدق الذاتي لدليل الصديقين وأنه حقّ لا ريب فيه . ونتناول بعد ذلك موضوعاً يتعلّق ببحثنا وهو وجود العالم بالنسبة إلىٰ وجود الباري تعالىٰ ، وهي مسألة العليّة والمعلوليّة.

وتعلمون أن مسألة العليّة والمعلوليّة من أهمّ المسائل الفلسفية ، فلو لم نفهم هذه المسألة بصورة صحيحة فقد ابتعدنا عن الفلسفة كثيراً ، وكل شيء ندّعيه عندئذٍ فهو هراء ، ونستطيع الزعم أننا لسنا بشراً حقيقيين حينئذٍ ، ولا نتمتّع بحديث معقول ومترابط . ولو لم ندرك علاقة العليّة والمعلوليّة فإننا لا نستطيع أن نستنتج من أيّ استدلال ، لأن النتيجة معلولة للمقدمتين ، فهي تابعة لعلاقة العلّة والمعلول . ولو لم نكتشف العليّة والمعلوليّة فإن إدراكنا العقلي يتعطّل وينهار ، وكما قال بعض الأشاعرة تكون عندنا لقلقة لسان فحسب . فإذا قلنا « اللّٰه تبارك وتعالىٰ عالِم قادر موجود » فإننا لا نفهم شيئاً من هذه الأذكار ، ويبطل المنطق أيضاً بكامله ، لأن جميع استدلالاتنا قائمة علىٰ العليّة والمعلوليّة ، ويصبح الشكل الأوّل ـ الذي هو أوضح الأشكال ـ عقيماً غير منتج .

إذن علاقة العليّة والمعلوليّة هي من أهمّ أحكام الوجود والأنطولوجيا ، ولا بدّ من فهمها بشكل جيّد وواضح .

ومن المؤسف أن هناك اختلافاً عميقاً وخطيراً بين الفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين في هذا المضمار.

ويا ليته كان اختلافاً ، لأن الاختلاف يعني أنني أفهم كلامك وأنك تفهم كلامي ، ولكن آراءنا مختلفة ، فهذا ليس فيه خطورة . ولكن الأمر في موضوع العليّة والمعلوليّة أكبر من هذا وأخطر ، فالطرفان ليس بينهما تفاهم

أصلاً ، والنفي والإثبات لا ينصبّان علىٰ موضوع واحد ، فهؤلاء ينفون أو يثبتون شيئاً ، ونحن ننفي أو نثبت شيئاً آخر.

وهذا هو موضوع دراستنا الحالية.

العليّة والمعلوليّة في فلسفة هيوم: -

يعدّ دافيد هيوم أحد مؤسّسي الفلسفة التجريبيّة ، ولمّا كان استدلاله قائماً علىٰ التجربة والحواس أو تلك الأشياء المترتبة مباشرة علىٰ إدراكات الحواس فإنه لا يخرج عن هذا الإطار . وبناءً علىٰ هذا فإنه يصرّح برفض قانون العليّة والمعلوليّة ولا سيّما بالمعنىٰ الذي يقول به فلاسفة ما بعد الطبيعة . ونحن أيضاً نوافقه إلىٰ هذا الحدّ ، ونعطيه الحقّ في ذلك ، لأن كل ما يمكن إدراكه من العليّة والمعلوليّة بواسطة الإحساس والتجارب ، فهو لا يتجاوز ثلاثة أشياء: أحدها (Continuity) أي الاتصال ، والآخر (Succession) بمعنىٰ التعاقب الزماني ، والثالث (Constant Conjunction) أي الارتباط الدائم بين العلّة والمعلول . فالارتباط الدائم مثلاً كلما رأينا ناراً فإنه يوجد معها الإحراق والحرارة ، فبين النار والإحراق يوجد ارتباط دائم ، فالتقارن دائمي بين النار والحرارة ، ولم نلاحظ في تجاربنا أبداً انتفاء هذا التقارن.

وبين العلّة والمعلول يوجد التعاقب الزماني أيضاً ، فهذه البيضة تصبح دجاجة ثمّ تضع بيضة ، وهكذا يستمر « التسلسل المتعاقب » ، ويتمسّك صدر المتألِّهين بهذا التعاقب الزماني ليثبت أن هذا التسلسل ليس باطلاً ، بل يمكن الزعم أنّه أحد قوانين الطبيعة . فإذا كان الزمان غير متناه ، ولا يمكن عدّ دفعاته المتكرّرة ، فقد كانت دجاجة وجاءت منها بيضة. . . وهكذا يستمر الوضع فإن هذا التسلسل ليس من التسلسل المستحيل ولا يمكن إبطاله.

وبين العلّة والمعلول لا توجد فاصلة زمانية ، وإنما هما متّصلان ، فالمعلول يأتي بعد العلّة بلا فاصلة ، ولو أنهما في زمانين إلّا أن هذين الزمانين مرتبطان مثل ذات العلّة والمعلول.

ويواصل هيوم حديثه قائلاً: ولكننا لا نستطيع من خلال هذه الأشياء الثلاثة أن ننتزع الوجوب والضرورة المنطقية (necessity and certainty) . إذن كيف تدّعون أنه كلما كانت العلّة فلا بدّ أن يكون المعلول أيضاً بالضرورة؟ وكذا العكس؟

فمن أين جئتم بهذه الضرورة المنطقية؟

ومن تلك الأشياء الثلاثة يستنتج هذا الواقع التجريبي وهو الاتصال الدائم فحسب دون الضرورة المنطقية.

ولو سلّمنا بدعوىٰ هيوم هذه فإنه يتعذّر علينا الانتقال من الممكنات إلىٰ واجب الوجود (من المعلول إلىٰ العلّة) عن طريق الضرورة ، ويتعذّر علينا أيضاً الانتقال من واجب الوجود إلىٰ الممكنات عن طريق الضرورة المنطقية . فينهار البرهان اللمّي والبرهان الأنّي . ويسمّىٰ الانتقال من المعلول إلىٰ العلّة بالبرهان الأنّي ، والاستدلال بالعلّة علىٰ المعلول بالبرهان اللمّي . والدليل اللمّي يسأل عن لمّ الشيء: لم كان هذا موجوداً؟ ما هي علّة وجود العالَم؟ وفي الجواب تقول: لمّا كان واجب الوجود ومبدأ الوجود موجوداً فإنه قد أوجد العالَم بهذه الصورة . لمّا كانت العلة موجودة فالمعلول لا بد أن يكون موجوداً بالضرورة أيضاً ، لأن العليّة والمعلوليّة تفيدان الضرورة.

وأمّا العكس فإذا سألنا: لماذا كان المبدأ موجوداً؟ ففي الجواب نقول: لأن العالَم موجود فاللّه أيضاً موجود . ولمّا كان الجواب يبدأ بهذا الحرف « لأن » فإنه سُمِّيَ بالبرهان الأنّي . والأنيّة بمعنىٰ الوجود . والموجود (المعلول) يسمّىٰ (fact) في اللغة الإنجليزية . فإذا أردنا الانتقال من الأنيّة (factual fact) إلىٰ عليّتها التي تحمل معها الضرورة فإن الدليل سيكون انيّاً[1] ، وإذا كان الأمر بالعكس فهو الدليل اللمّي.

---

(١) إن بعض المترجمين غير المتضلّعين في الفلسفة تصوّر ان «برهان اللم» هو (deduction) و«برهان الأنّ» هو (induction) ، فالأوّل بمعنىٰ القياس البرهاني المنطقي ، والثاني بمعنىٰ =

وعلىٰ أيّ حال فإذا سلّمنا بما يقوله هيوم فإن دليل الأنّ يصبح باطلاً ، وكذا دليل اللمّ أيضاً ، وذلك لأن هيوم ينكر أساس نظام العليّة والمعلوليّة ، بمعنىٰ أنّه يقول بأن العلية والمعلولية لا تدلّ بأيّ نحو من الأنحاء علىٰ الضرورة المنطقيّة ، ومن ناحية التجربة تدل فقط علىٰ نسبة مئوية في الاحتمال التجريبي (probability) مما يستخدم دائماً في الأساليب العلميّة . فالعلوم الطبيعيّة تتعامل بالاحتمال ولا تعتمد علىٰ اليقين والضرورة المنطقية . وفي الأدلّة المنطقية لا يعتمد علىٰ النسبة المئوية ، وإنما تُقام علىٰ أساس الضرورة . والتناسب بين العلّة والمعلول ـ من وجهة نظر هيوم ـ يتمتّع بنسبة مئوية فحسب ، غاية الأمر أنها نسبة عالية يمكن الاعتماد عليها ، وحتىٰ لو كانت النسبة مائة بالمائة فإنها لا تستلزم الضرورة المنطقية .

موقف الفلسفة الإسلامية : ـ

إذا فتّش الباحث بصورة دقيقة في الفلسفة الإسلامية فسوف يجد أن الفلاسفة المسلمين قد ذكروا نفس ما قاله هيوم بأسلوب آخر . ففي كتاب الإشارات لابن سينا[١] وكذا في الشفاء يوجد فصل يتضمّن أن الأجسام لا عليّة فيها ولا معلوليّة ، غاية الأمر أنهم يقولون هذا بسبب آخر . فدليل ابن سينا علىٰ هذا الموضوع هو قوله: لو كانت العليّة والمعلوليّة في الأجسام فإنه لا معنىٰ حينئذٍ للوضع والمحاذاة فيها . فالجسم إذا أردنا أن يكون له تأثير في جسمٍ آخر فلا بدّ أن يكون له وضع وموازاة ومحاذاة معه . إذن في تأثيرات الأجسام يشترط لون من الوضع والمحاذاة بشكل ضروري ، بينما في العليّة

= الاستقراء . ولكن هذا ليس سوىٰ خطأ لم يلتفتوا إليه . فبرهان اللم يعرف في الفلسفة الكلاسيكيّة بعنوان (ratio essendi) ، وبرهان الأنّ يعرف بعنوان (ratio consequendi) .

(١) يوجد في كتاب الإشارات والتنبيهات ، النمط السادس في الغايات ومباديها ، الإشارة الثامنة قوله: «فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها بل لعلّها تكون معدّة لأجسام أُخر ، لصور ما يتجدد عليها أو أعراض» .

والمعلوليّة الحقيقيّة لا وجود أصلاً للوضع والمحاذاة . فقبل التأثير والعليّة الحقيقيّة لا يوجد شيئان حتىٰ يكون أحدهما مؤثّراً والآخر متأثّراً ، بينما في الأجسام لا بدّ من وجود شيئين قبل التأثير حتىٰ يكون بينهما تأثير وتأثُّر ، ويكون هذا التأثير والتأثُّر نتيجة التقارن والتغاير والارتباط والتعاقب الزماني ، بينما في العليّة والمعلوليّة الحقيقيّة (وهي إفاضة الوجود) لا وجود للتأثير والتأثُّر المقولي ، وإنما هو بمعنىٰ الإيجاد والإبداع والإفاضة . فالعلّة تنقل المعلول من كتم العدم إلىٰ ساحة الوجود ، هذا هو معنىٰ العليّة والمعلوليّة الحقيقيّة . ففي مجال علاقة اللّٰه سبحانه بالعالَم نحن نبحث عن مثل هذه العليّة والمعلوليّة ، وليس عن تلك التأثيرات والتأثُّرات الواقعة في عالَم الأجسام والقائمة علىٰ الوضع والمحاذاة والتقابل بين الأشياء . فنحن نقول: « كان اللّٰه ولم يكن معه شيء » . والآن أيضاً كذلك فغير اللّٰه لا يوجد شيء ، بمعنىٰ أنه في مرتبته الوجودية لم يوجد ولن يوجد أي شيء من الأشياء . لا أن اللّٰه والعالَم كانا في السابق ثمّ أثّر اللّٰه في العالَم . إن هذا اللون من التأثير والعليّة هو مورد تصديقنا في مجال الطبيعة فحسب ، ولكن هذا خارج عن نطاق بحثنا في العليّة والمعلوليّة . ففي مجال العلّة والمعلول الذي نبحث عنه يكون المعلول ظهوراً للعلّة وتجلّياً لوجودها ، بحيث يصبح تخيّل انفصالهما أمراً مستحيلاً .

فقد تبيّن تعريف العليّة والمعلوليّة من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين ، وقمنا بالمقارنة بين قول هيوم وقول ابن سينا وأثبتنا أنه لا اختلاف بينهما في هذه الجهة ، ويتركّز الاختلاف علىٰ هذه النقطة وهي أننا نأخذ العليّة بهذا المعنىٰ وهو أن عالَم الوجود معلول إبداعي ومن تجلّيات الباري تعالىٰ وهو سبحانه مفيض الوجود ، والعالَم مُفاض عليه ومعلول ، بينما العليّة عند هيوم تعني الارتباط والاتصال والتعاقب بين ظاهرتين.

ونصل هنا إلىٰ إثبات هذا الموضوع ، فكيف أثبته الفلاسفة المسلمون؟ وكيف يمكننا القول بمثل هذه العليّة بين وجود اللّٰه سبحانه ووجود العالَم؟ وكيف نثبت أن العالَم معلول للحقّ تعالىٰ وبهذا اللون من الإفاضة لا بالصورة

التي يقولها دافيد هيوم ، وإن كان قوله صحيحاً في عالَم الطبيعة حيث يسوده « التسلسل المتعاقب »؟

وتلاحظون أننا عندما نفهم بعمق كلام فلاسفة الشرق والغرب ونقارن بعضه إلىٰ بعض فإن كثيراً من الإشكالات التي أوجدها المترجمون غير الواعين سوف ترتفع بذاتها.

العليّة الإبداعيّة أو قاعدة الصدور : ـ

نحن ندّعي أن العليّة بمعنىٰ الإفاضة والإبداع نستطيع أن نثبتها عن طريق هذه القاعدة: « الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد » فحسب . ومن الأفضل أن نفهم قاعدة الواحد من لسان كاتبها الأصيل ، وعندئذ نفسّرها ونشرحها . فقاعدة الواحد نفسها تعلّمنا العليّة بهذه الصورة ، وهي أن العلّة الواحدة البسيطة من كل جهة ، وليس فيها أيّ لونٍ من ألوان الكثرة الجنسيّة أو النوعيّة ، أو المفهوميّة ، أو الفصلية أو المقدارية ، أو الوجودية ، أو أيّ كثرة أخرىٰ فهي توجد شيئاً واحداً فحسب . إن العلة الواحدة البسيطة لا توجد إلاّ معلولاً واحداً وفعلاً واحداً . ولا يمكن أن يصدر فعلان ـ بأيّ نحو من أنحاء الكثرة ـ من الواحد الحقيقي . وأصل هذه القاعدة كان مشهوراً بين فلاسفة القرون الوسطىٰ ، إنها مأخوذة من ابن سينا . كما أشار إليها القدِّيس توما في بعض كتاباته ، وهو ينسبها إلىٰ ابن سينا ويهاجمها بشدّة . وقاعدة الصدور لابن سينا هذه يسمّيها فلاسفة القرون الوسطىٰ (Emanation) ، بمعنىٰ الشيء المنبثق من مبدأ . وبناءً علىٰ هذا لا مجال هنا للعليّة الطبيعيّة لأنها تأثير تدريجي . وأيّ واحد من المعايير والاعتبارات التي استخدمها دافيد هيوم في العلاقة بين العلّة والمعلول لا تجري في هذه القاعدة (Emanation) . فبين الصادر والمصدر لا يوجد تعاقب زماني أصلاً . ولا وجود أيضاً للاتصال الزماني والمكاني ، لأن الاتصال يتمّ بين شيئين ، مع أنّه في الإفاضة ليس هناك شيئان ، وإنما أحدهما مظهر للآخر ، وظهور الشيء ليس غير ذلك الشيء . فأيّة واحدة من علاقات العليّة والمعلوليّة لهيوم لا تجري في

(Emanation) . فـ (Emanation) يعني الظهور ، ولهذا يذكر ابن سينا هذه القاعدة في الإشارات تحت عنوان « تنبيه »[1] ، بينما هو يطلق علىٰ جميع الفصول المهمّة لـلإشارات اسم « إشـارة » . وسمّىٰ الأبواب بـ « النمط » ، ويعني به درساً واحداً من البحث وتداول الرأي .

وكل الأمور التي تحتاج إلىٰ تذكير فحسب ، ولا تحتاج إلىٰ استدلال ، كالأوليّات وما يشبهها في المنطق ، والمسائل العامّة في الفلسفة (كالقضايا التي تكفي التصوّرات الثلاثة فيها للإذعان بنسبتها فيكفي التنبيه والتذكير بهذه التصوّرات ، أو يحصل التصديق بها بمجرّد التذكير ببعض المقدّمات) ، فإنه قد أدرجها تحت عنوان « تنبيه » .

فيقول مثلاً : إن هذه القضية « كل ممكن فهو محتاج إلىٰ المؤثِّر » هي من الأوليّات ، بمعنىٰ أنّه إذا فهمنا معنىٰ الإمكان ومعنىٰ الاحتياج إلىٰ المؤثِّر فإن ذلك كافٍ للإذعان ، بأن « كل ممكن فهـو محتاج إلىٰ مؤثـر » ، ولا نحتاج بعدئذٍ إلىٰ الإثبات والاستدلال . فتصـوّر الموضـوع والمحمول في القضيّـة وتصوُّر النسبة والعلاقة بينهما كافٍ للإذعان بالنسبة ، ولا حاجة إلىٰ الاستدلال خارج هذه التصوّرات . وتسمَّىٰ هذه بالأوليّات .

وقد يرفض شخص هذه القضيّة ، ولكننا إذا تعمّقنا في قوله نجد أن منشأ رفضه لها هـو أنه لم تكتمـل لديـه التصوّرات الثـلاثة ، أي لم يفهم معنىٰ الإمكان ، أو معنىٰ الاحتياج إلىٰ المؤثِّر . فكثير من الناس ومنهم الماديُّون لا يعترفون بأن الممكن محتاج إلىٰ المؤثِّر ، وما ذكرناه هو منشأ هذا الطراز من التفكير . وإلّا إذا اكتملت التصوّرات الثلاثة ، فإن الإذعان بالنسبة ضروري ولا يقبل الانفكاك عن تلك التصوّرات .

---

(١) ولهـذا سمَّىٰ ابن سينا كتـابه بـ «الإشـارات والتنبيهات» . ويعلّق المحقّق الـطوسي علىٰ هذا الباب قائلاً : «يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو إلّا شيئاً واحداً بـالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ، ولذلك رسم الفصل (بالتنبيه) ، وإنمـا كثرت مـدافعة الناس إيّاه لإغفالهم معنىٰ الوحدة الحقيقيّة .

ويقول المحقِّق الطوسي في شرح هذا الموضوع: إن الذين يشكلون علىٰ قاعدة الواحد لم تكتمل تصوّراتهم الثلاثة حول هذه القاعدة ، ولمّا كان ابن سينا يعدّ قاعدة الواحد من جملة الأوليّات فهو لهذا يذكرها تحت عنوان « تنبيه » ويقول: لا بدّ أن نبيّن المقصود من الواحد ما هو؟ وما هو معنىٰ الصدور (Emanation)؟ وما هو المقصود من هذا الواحد الذي يصدر من ذلك المصدر؟ فإذا تمّ تصوّر أطراف القضيّة بشكل واضح ، فإن ذلك كافٍ للإذعان بالنسبة ، ولهذا اكتفىٰ الشيخ بعنوان « تنبيه » ، ولم يعقد لهذا الموضوع فصلاً مستقلاً في الإشارات تحت عنوان « إشارة » . إذن يتعيّن علينا أن نشرح هذه التصوّرات الثلاثة لهذه القاعدة ، فإذا بيّنا ما هو معنىٰ الواحد ، وما هو معنىٰ الصدور ، فإننا سوف نضطرّ بحكم العقل وضرورة المنطق للاعتراف بصحّة قاعدة الإفاضة (Emanation) ، وكونها من الضروريّات الأوليّة .

وفي القواعد الفلسفيّة لا يفرض موضوع شخصي ، وإنما موضوعها دائماً كلّي ، فحتىٰ إذا كان البحث عن واجد الوجود ، فإنه مفهوم كلّي ، غاية الأمر انه منحصر في فردٍ واحد ، والبحث عن الجزئيّات ليس من شأن الفلسفة إطلاقاً .

قضية جزئية لا تعتبر إذ لا كمال في اقتناص ما دثر .

فهذا هو قول السبزواري في المنطق ، حيث لا يجعل الجزئيّات مفيدة للعلم . « فإن شئت الغنىٰ فداوم المجردات وراود الكليّات » .

وفي قاعدة الواحد لا يفرضون منذ البدء أن الواحد هو اللّٰه ، ولكن الشروط التي تذكر للواحد لا تشمل غير اللّٰه ولا تنطبق علىٰ سواه ، ولكن موضوع القاعدة مباشرةً ليس هو وجود اللّٰه . فكل واحد إذا كان واحداً حقيقيّاً ، وليس واحداً نوعيّاً ولا واحداً جنسياً ولا واحداً عرضياً ، وإنّما هو واحد ليس فيه كثرة مقدارية ولا كثرة ماهوية ، كالجسم المركّب من مادة وصورة ، ولا كثرة وتركيب عنصري ومقداري ، كما يقول كثير من المتفلسفين المحدثين ، إن الجسم لمّا كان مركباً من ذرّات فلا معنىٰ لكونه مركّباً من مادة

وصورة ، واعتبروا المادة والصورة لوناً من الخيال ، أو يتصوّرونها لوناً من الكثرة المقدارية ، بينما العناصر تشكّل كثرة مقدارية للجسم ، والتركيب من مادة وصورة ليس تركيباً مقدارياً ، فالماء مثلاً مركّب من هيدروجين وأوكسجين ، فهذه كثرة مقدارية للماء ، ونفس الهيدروجين والأوكسجين قد يكونان مركبين من ذرّات ، ولمّا كنا لا نقول بالجزء الذي لا يتجزّأ ، فتلك الذرّات أيضاً مكوّنة من أجزاء أخرىٰ ، وحتىٰ علىٰ القول بالجزء الذي لا يتجزأ إذا وصلنا إلىٰ ذلك الجزء ، فإنّه مركّب أيضاً من مادة وصورة ، فهذه الهيولىٰ والصورة ليس لهما كثرة مقدارية وإنّما هي كثرة ماهويّة ، فالذرة وإن لم تتجزّأ فهي مكوّنة ـ من وجهة النظر الفلسفيّة ـ من هيولىٰ وصورة سواء أكانت قابلة للتجزئة الخارجية أم لا ، فلا علاقة للكثرة المقدارية بالكثرة الماهويّة.

وكذا تركيب الممكن من وجود وماهية ، فإنه من هذا القبيل ، فالوجود والماهيّة ليس كثرة مقدارية وعدديّة ، « كل ممكن فهو زوج تركيبي من ماهية ووجود » ، وهذا أيضاً لا علاقة له بالمادة والصورة التي هي كثرة ماهويّة خارجية ، ولا علاقة له بالكثرة المقدارية . والحاصل أنّه لا توجد في هذا الواحد ـ الذي هو موضوع قاعدة الواحد ـ أي لون من ألوان الكثرة ، فهو واحد صرف بسيط ليس فيه أيّ كثرة حتىٰ كثرة الماهية والوجود ، لأنه في مورد الحقّ تعالىٰ لا تحقّق لماهية ووجود « الحقّ ماهيّته انيّته » . إذن مقصودنا هو الواحد المطلق ، فمثل هذا الواحد لا يصدر منه إلّا شيء واحد . إذن من لوازم هذه القاعدة هو الفهم الدقيق لمعنىٰ الوحدة ، وإذا لم يفهم معناها الصحيح ، فإنه يؤدّي إلىٰ إيراد كثير من الإشكالات علىٰ القاعدة ، وبفهم معنىٰ الوحدة تزول هذه الإشكالات بنفسها . والآن نصل إلىٰ المعنىٰ التصديقي للقاعدة:

إثبات قاعدة الواحد من لسان ابن سينا : ـ

لقد استخدم ابن سينا منذ ألف عام المنطق الرمزي في إثبات هذه القاعدة قائلاً: لو فرضنا شيئاً ليس فيه أيّ لون من ألوان الكثرة ، ثم نسمّي الصادر

الأوّل منه بـ « أ » فهو معلوله الأوّل ، والمعلول الثاني هو « ب »[1].

وهذا اللون من الاستدلال يشبه استدلال المنطق الرمزي ، حيث تستخدم الحروف بدل الألفاظ.

لو كان هناك شيء واحد قد صدر منه معلولان ، ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أن هذين المعلولين ليسَا متتاليين ، وإنّما هما يصدران من العلّة في عرض بعضهما ، فنحن نسأل ضمائركم اليقظة: إن هذا الواحد المصدر الذي صدر منه « أ » ، هل يكون صدور « أ » من هذا المصدر هو عين صدور « ب » منه أم لا؟

إن قلنا إنها نفس تلك الجهة ، وإن هذا الصدور هو عين ذلك الصدور فحينئذٍ لا تكون « أ » مختلفة عن « ب » ، فمن مصدر واحد قد صدر شيء واحد ومن جهة واحدة وهو « أ » . فـ « أ » و « ب » ليسا معلولين وليس بينهما أيّ تغاير . فلو كان « ب » صادراً من مصدر وهو عين صدور « أ » (عينية شخصية) فإن « ب » ستصبح عين « أ » ، لأن جهة الصدور واحدة بعينها ، والزمان ليس مطروحاً في هذا المجال . وحتىٰ إذا فرضنا فرض المستحيل دخل الزمان هنا فإن الزمان واحد أيضاً ، فإذا كان هذان شيئاً واحداً من جميع الجهات ، فلا ضرورة حينئذٍ ، بل وحتىٰ لا إمكان لصيرورة أحدهما « أ » والآخر « ب » ، لأنه لا تغاير بينهما أصلاً . بينما فرضناهما منذ البدء أنّهما اثنان ، هذا خلف الفرض وغير صادق قطعاً ، ففرضنا منذ البدء أن هناك معلولين هما « أ » و « ب » ، ولكننا انتهينا بالتالي إلىٰ هذه النتيجة ، وهي أن « أ » عين « ب » ، و « ب » عين « أ ».

وأمّا إذا أردنا أن نغيِّر جهة الصدور بنحو من الأنحاء فقلنا: إن « أ » قد صدر من جهة ، و « ب » قد صدر من جهة أخرىٰ ، بمعنىٰ أنّه قد صدر

---

(١) إن الأوّل والثاني هنا ليس بمعنىٰ الترتيب في المرتبة الوجودية ، وإنما المقصود هو ان شيئين في مرتبة وجودية واحدة يصدران من مبدأ واحد ، أحدهما نرمز إليه بـ « أ » والثاني نرمز إليه بـ «ب» .

معلولان من شيء واحد ، لكن من جهات مختلفة ، كما انني أنا قائم وأتكلّم ، فهذان فعلان صدرا من فاعلٍ واحد ، إلاّ انه من جهتين ، فالجواب واضح ، لأن ذاتي فيها كثرات عديدة ومنها هذه الكثرة ، فجهة قيامي غير جهة كلامي ، وجهة قدرتي علىٰ الوقوف غير جهة قدرتي علىٰ الحديث ، فمبدأ الصدور يصبح شيئين وليس شيئاً واحداً ، بينما قد فرضنا منذ البدء أن مبدأ الصدور وجود واحد بسيط مطلق خالٍ من أي لون من ألوان الكثرة . فإن قلنا بتعدّد الجهات أصبح المبدأ كثيراً فيخرج عن موضوع القاعدة الذي هو الواحد . وبهذا يتضح لنا أن مثل هذا الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلاّ الواحد ، غاية الأمر أنّه لا بدّ أن نفكّر في هذا الواحد الصادر ما هو؟

إن ذلك المعلول الأوّل الصادر هو كل شيء ، وهو الذي يسمّيه العرفاء بـ « الفيض المنبسط » ، بمعنىٰ أنّه فيض واحد منبسط علىٰ جميع الأشياء . أو هو « الفيض المقدس » ، ويسمّيه الحكماء بـ « العقل الأوّل » . فإذا صدر المعلول الأوّل حينئذٍ تتحقّق الكثرة ، وتتوالىٰ الكثرات ، وكلّها مراتب نازلة من وجود المبدأ الأوّل ، وكما سوف نذكر فيما بعد ، فإن كثرات الماهيّات تظهر من هذه الحدود والتعيّنات للوجود الواحد ، وهي ليست مجعولة بالذات .

إذن قاعدة الواحد تصبح ضرورية الثبوت بالالتفات إلىٰ أطراف القاعدة وحكم القاعدة وصدقها ، ولا تحتاج إلىٰ دليل خارج قواها ، فهي إذن من الضروريّات الأوليّة .

وأشكلوا علىٰ هذه القاعدة بأن الشمس مثلاً تشعّ الضوء وتعطي الحرارة ، فهذان فعلان صدرا من منشأ واحد .

والجواب هو أننا إذا لم نفهم المسألة بشكل واضح ، فهذا دليل علىٰ اننا لم نفهم الموضوع بشكل دقيق ، وإلاّ إذا كنّا قد فهمنا موضوع القاعدة بصورةٍ تامّة ، فإن مسألة الصدور و (Emanation) تكون ثابتة . وإثبات الصدور يوفر لنا لوناً آخر من العليّة والمعلوليّة لا تشبه ـ من قريبٍ ولا من بعيد ـ تلك العليّة والمعلوليّة المعروفة والتي ينكرها دافيد هيوم .

ومن هذه العليّة والمعلوليّة بمعنىٰ الصدور تُستخرج الضرورة المنطقيّة بين المعلول والعلّة.

ولمّا كان وجود العالَم ظهوراً لوجود الحقّ تعالىٰ، فهو يوصلنا إلىٰ وجود المبدأ بالضرورة المنطقيّة، وكما قالوا في المنطق الرياضي: إذا أثبتنا وجود العالم فإن هذا العالم يقودنا إلىٰ وجود المبدأ بالضرورة المنطقيّة، ولكنه بقاعدة الصدور وليس بقاعدة العليّة والمعلوليّة في الأجسام، لأنّه كما قال هيوم فإن العليّة والمعلوليّة في الأجسام تثبت لنا نسبة مئوية فحسب، وهذه النسبة المئوية لا تنفع شيئاً في إثبات المبدأ الأوّل، ولا تفيدنا إلّا احتمال وجود المبدأ الأوّل، وتعجز عن إثبات العليّة لنا بالضرورة المنطقية.

قول «كانتْ» في حدوث العالَم: ـ

لمّا كان سائر الحكماء، ولا سيّما حكماء الغرب غير ملتفتين إلىٰ مثل هذه العلّة الصدورية، ويفكّرون في قاعدة العليّة والمعلوليّة في الأجسام فحسب، لذلك فقد عدّ «كانتْ» في كتابه نقد العقل المحض (Critique of pure Reason) هذه المسألة، وهي أصل العالَم وحدوثه من جملة المسائل «الجدلية الطرفين». ففي هذا الكتاب ـ وهو من ابتكاراته الرئيسيّة ـ عقد «كانتْ» فصلاً سمّاه «المسائل الجدلية الطرفين»، ويمثّل فيه بعدّة أمثلة يقول عنها إنها من القضايا الجدلية الطرفين.

ولا بدّ من التذكير بأن اكتشاف اصطلاح «الجدلية الطرفين» في فلسفة «كانتْ» وتطبيقه علىٰ بعض المسائل الجدليّة الطرفين في الفلسفة الإسلاميّة، هو من جملة جهودنا، وإلّا فإن جميع الذين ترجموا فلسفة «كانتْ» إلىٰ اللغة العربية، أو إلىٰ اللغة الفارسية لم يلتفتوا إلىٰ مقصود «كانتْ» من طرح هذه البحوث، ولم يستطيعوا النجاح في تطبيقها علىٰ المصطلحات الإسلاميّة، وأرجو أن لا يحمل هذا الثناء علىٰ الذات.

والحاصل أنّه يوجد في فلسفة «كانتْ» فصلٌ يسمّىٰ (Antinomy of

pure Reason) ، ولا بدّ من ترجمته باصطلاح الفلسفة الإسلامية إلىٰ « المسائل الجدلية الطرفين » . وقد طرحت هذه المسألة في أوائل كتاب « القبسات » لميرداماد ، ثمّ خُصِّص الكتاب كلّه للجواب علىٰ هذه المسألة التي هي من جملة المسائل الجدلية الطرفين عند « كانْت » ، وهي مسألة حدوث العالَم.

يقول ميرداماد:

« إن شريكنا السالِف شيخ فلاسفة الإسلام ورئيسهم ، في طوبيقا ، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشفاء ، حيث ذكر ، احتذاء لما في التعليم الأوّل ، أن المسألة قد تكون بكلا طرفيها جدلية غير برهانية ، لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها ، عدّ مسألة ان العالَم حادث أم أزلي ، من المسائل « الجدلية الطرفين » .

فهي مسائل ليست قابلة للحل عند ابن سينا . بمعنىٰ أننا نصادف بعض المسائل في المعقولات وننتهي فيها إلىٰ أبواب مغلقة ، وليس لنا فيها سبيل برهانية علىٰ الإثبات ولا علىٰ النفي ، فهذه هي الجدليات (Antinomy) الفلسفية التي ذكرها « كانْت » ، والمسألة الأولىٰ فيها هي مسألة حدوث العالَم أو أزليته . وقد ذكر لها عمودين ، عَنون أحدهما بـ (Proof) والآخر بـ (Disproof) . فمثلاً بالنسبة إلىٰ حدوث العالَم يذكر أدلّة في العمود الأوّل (Proof) تثبت أن العالَم حادث . وفي مقابلها يذكر أدلّة في العمود الثاني (Disproof)تدلّ علىٰ عدم حدوث العالَم ، وكلا القسمين يعدّ من الجدل وليس من البرهان . ولمّا كان كلا طرفي الاستدلال يتمتّع بالصورة الكاملة للبرهان ، فإنه لا يمكن عدّ أحدهما مغالطة والآخر برهاناً.

الفرق بين الجدل والبرهان: ـ

إن الفرق بين الجدل والبرهان في المنطق الإسلامي هو أن الظفر بالواقع العيني شرط في البرهان ، وليس شرطاً في الجدل . وفي مجال الجدل يوجد

هناك لونان من الجدل ، جدل بالتي هي أحسن ، وجدل لا بالتي هي أحسن . والجدل بشكل عام هو ذلك الكلام الذي لا يهدف فيه المجادِل للوصول إلىٰ الحقيقة ، وإنما هدفه منه هو هزيمة الخصم . ففي القياس الجدلي يؤخذ هذا المعنىٰ ، وهو أن المقصود منه ليس هو البحث عن الحقيقة ، وإنما الهدف هو التغلّب علىٰ الطرف المقابل ، فكل ما يسكت الخصم ويقمعه فإنه يستخدمه.

والجدال بالتي هي أحسن جيّد ، ولكن الجدال الآخر سيء لأنه « شغب » وتهييج للشر ، فإذا قصد الإنسان إثارة الشر ، فإنه ينكر جميع مسلّمات الطرف المقابل ، وهو فن من الفنون . ومن هذا القبيل كانت السوفسطائية في أثينا عاصمة اليونان ، فإنهم كانوا يظهرون الحقّ بصورة الباطل ، والباطل بصورة الحقّ ، من أجل الحصول علىٰ الأموال ، وقد برعوا في هذا « الشغب » الذي هو لون من الجدال.

بينما الجدال بالتي هي أحسن يتحقّق فيما إذا لم يكن للمجادِل قصد إثارة الشر ، ولكن خصمه ليس له قدرة فهم واستيعاب للبرهان ، ويستطيع إقناعه بطريقة الجدل حتىٰ ينقذه من الضلالة والانحراف ، ولعلّه بعد ذلك يستطيع إقامة البرهان علىٰ هذا الأمر . وفي المنطق الإسلامي قد فسّر البعض هذه الآية الكريمة بالبرهان والجدل المنطقي ، وهي قوله سبحانه :

﴿ادع إلىٰ سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ [سورة النحل ـ ١٢٤].

ويقول البعض إن الحكمة لمن يطبّق البرهان ويمتدّ فهمه إليه ، والمجادلة لمن ينتصب إلىٰ معاندة ، والموعظة الحسنة لمن لا يطيق البرهان ، فهنا إرشاد وليست حكمة.

وعلىٰ أيّ حال فهناك بعض القضايا الجدليّة الطرفين . ويقول ابن سينا إن من جملتها مسألة حدوث العالَم فهي جدلية الطرفين لأن كلا طرفي الجدال لا يتمتّع بالبرهان علىٰ إثبات حدوث العالَم ولا علىٰ نفيه . عندئذٍ يخصّص

ميرداماد كتاب « القبسات » للجواب علىٰ قول ابن سينا هذا . وفي نفس الوقت الذي يعترف فيه بصحّة قول ابن سينا بأن الحدوث الزماني جدلي ، إلّا انه يؤكّد علىٰ أن حدوث العالَم دهري .

وأوّل مسألة جدلية (Antinomy) عند « كانتْ » هي حدوث العالَم .

ويشير ميرداماد إلىٰ أن هناك حدوثاً آخر يمكن تصويره وهو الحدوث الدهري . فالعالَم لا ندري أهو حادث ـ بالحدوث الزماني ـ أم قديم ، فهذا مما لا يمكن إثباته . إلّا أن هناك حدوثاً آخر وهو الحدوث الدهري ، ونحن نستطيع أن نثبت أن العالَم حادث بالحدوث الدهري ، وليس بالحدوث الزماني . ويعتبر هذا من ابتكارات ميرداماد .

ومن الواضح أننا لو قلنا بالعليّة والمعلوليّة الزمانيّة التي ينكرها دافيد هيوم ، لواجهنا المسائل الجدلية الطرفين ولا مفرّ لنا منها ، فلا نستطيع عندئذٍ إثبات حدوث العالَم الزماني ولا قِدمه الزماني .

ويحسن أن نشير في هذا المضمار إلىٰ أن مسألة تطور الأنواع وتكاملها التاريخي (نظرية دارون) لا علاقة لها أصلاً بمسألة وجود اللّه ومبدأ الحدوث الذاتي للعالَم . فلعلّ دارون قد أصاب ولعلّه قد أخطأ في ذلك ، إلّا أن القدر المتيقن هو أن تكامل الأنواع (Evolution) لا يتنافىٰ إطلاقاً مع وجود مبدع للوجود من جهة الحدوث الدهري للعالَم .

وإن كان تكامل الأنواع (Evolution) هذا مبتلىٰ بالتناقض في أعماقه كما يقول بعض الفلاسفة المحدثين ، إلّا أن هذا يتمّ بحثه في مجاله ، ونحن هنا نغضّ النظر عن صحّة هذه النظرية وسقمها .

ونؤكّد علىٰ أن مسألة الحدوث التاريخي للعالَم ومسألة النشوء والارتقاء الطبيعي للأنواع لا علاقة لهما إطلاقاً بموضوع الإفاضة (Emanation) ، وتعدّ قاعدة إفاضة الوجود (Emanation) حاكمة عليها جميعاً .

فالصدور والإبداع لا ربط له أبداً بتكامل الأنواع أو عدم تكاملها ، ولا

علاقة له بمبدأ تاريخي للعالَم أو عدمه.

فلو فرضنا أن للعالَم مبدءاً تاريخياً ، أو كان قديماً ولا مبدأ زمانياً له ، فإن الصدور موضوع آخر . ونحن نقول بأن اللّٰه مبدأ الوجود علىٰ أساس قاعدة الصدور ، التي هي بمعنىٰ العليّة الإبداعيّة (Emanation) ، وليس علىٰ أساس قاعدة العلّة والمعلول في الأجسام ، ولا علىٰ أساس فرضيّات المتكلّمين القائلين إن كل حادث يحتاج إلىٰ محدث ، أو كل مصنوع يحتاج بصورة طبيعية إلىٰ صانع.

ومن الواضح أننا عندما أثبتنا عن طريق برهان الصديقّين أن مبدأ العالَم عبارة عن الوجود المطلق الذي لا يخالطه غير الوجود (صرف الوجود) فإن الضرورة المنطقيّة تثبت لمثل هذا الوجود المحض.

وإذا سلّمنا بهذا فإننا ننتقل عن طريق برهان الصديقّين إلىٰ هذه القاعدة ، وهي « الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد » وموضوعها الواحد البسيط الحقيْقي وهو منحصر في وجود الحقّ سبحانه . غاية الأمر لمّا كانت المسائل الفلسفيّة لا بدّ من صياغتها بصورة كليّة ، فإننا لا نفرض منذ البدء أن هذا الواحد هو اللّٰه حتىٰ يرد الإشكال بأنه مصادرة علىٰ المطلوب ، وإنما نقول إن كل واحد في الفلسفة وحتىٰ الواحد المنحصر بالفرد فإننا لا نتعرّف عليه بعنوان انه فرد مشخّص ، لأن البحث يصبح حينئذٍ جزئياً ، وكما مرّ علينا فإن الفلسفة وأي نظام علمي آخر فهو يبحث عن الكليّات . ولو أننا في الدراسة الفلسفيّة نستطيع ـ عن طريق إجراء التجربة علىٰ شيء مشخّص وجزئي ـ الوصولَ إلىٰ الكلِّي الطبيعي والإلمامَ بوجوده المطلق.

وتنقسم القضايا في المنطق ـ حسب تقسيمات الموضوع ـ إلىٰ عدّة أقسام: فإذا كان الموضوع كليّاً وانصبّ الحكم علىٰ الطبيعة السارية لذلك الموضوع ، فإن تلك القضايا تصبح حقيقيّة . وقضايا الفلسفة تكون من قبيل القضايا الحقيقيّة ، لأن موضوع الفلسفة كلّي . وأمّا إذا كان موضوعها شخصياً فهي القضايا الشخصيّة ، وتتحدّث عن الجزئيّات ولا علاقة لها بالفلسفة

والمنطق ، بل انها خارجة عن نطاق أي نظام علمي ، كما لو قلنا: « إن زيداً إنسان طيِّب » . فهذه القضية لا تتعلّق بالمنطق . وكذا قضايا العلوم فهي قضايا حقيقيّة مثل قضايا الفلسفة والمنطق ، وإن كان لتلك القضايا الحقيقيّة موضوع مشخّص منحصر بالفرد ، ولكنه منطبق قهراً علىٰ ذلك الفرد المشخّص ، لا اننا فرضنا منذ البدء ذلك الشخص موضوعاً لعلمنا . ونحن في قاعدة الصدور والإفاضة نبحث عن واحد بسيط من أيّة جهة وخالٍ من أيّ تركيب ، وموضوع بحثنا كلِّي ، والقضية التي نشكّلها ونبحث حولها هي قضية حقيقيّة ، غاية الأمر أن هذا الموضوع مع كونه كليًّا ، لكنه من باب الاتّفاق كان لـه وجود منحصر بالفرد . ولهذا فإن بحثنا في قاعدة الواحد مـع أنّه كلِّي لكنـه ليس نظرياً ، وإنما هو قهري الإنطباق علىٰ حقيقة الوجود . إذن فالموجود الأوّل واحد بسيط . وأمّا الموجود الثاني فإنـه ليس بسيطاً ويمكن أن يصبـح مبدأ لكثرات أخرىٰ.

وسوف نتحدّث فيمـا بعد ـ بعـون اللّه ـ ونؤكّد علىٰ أنّنـا سواء اتخـذنا الأسلوب الفلسفي بالنسبة للعقل الأوّل والعقل الثاني وكيفيّة ارتباطهما بالأفلاك والأجرام السماويـة ، وبذلـك نكون قـد سلّمنا بلون من الكثـرة ، أم فضّلنا أسلوب العرفاء وأنكرنا الكثرة أصلاً ، فإننا سوف ننتهي إلىٰ هذه النتيجـة ، وهي أن الصادر ليس سوىٰ أمر واحد بسيط ، وهذا الواحد البسيط منبسط علىٰ جميع الأشياء ، وهو يتجلّىٰ في مراحل نزول الكثرات ، فالصادر الأوّل فيض منبسط علىٰ جميع أشياء عالَم الوجود ، من دون أن تشذّ عنه ذرّة من ذرّات الوجود. فهو شيء واحد، إلاّ أن له مراتب ـ من الناحية الفلسفيّة، تختلف من حيث الكثرة والقلّة والشدّة والضعف ، ومن الناحية العرفانية تختلف تعيّناته من وجهة نظر الأحول . مثلاً هناك ماء واحد في الطبيعة ، ولكنّنا نسمِّي قسماً من ذلك الماء بالمحيط الهادىء ، وقسماً آخر بالبحر الأحمر ، وقسماً ثالثاً بالبحر الأسود . فالماء واحد ، والاختلافات بين تلك الأقسام إنما هي اختلافات في المنطقة . وهو يتمتّع بالوحدة الاتصاليّـة أيضاً إلاّ أن لـه مراتب واختـلافات بحسب الخصوصيّات الجغرافية . والعرفان ينظر إلىٰ هذا المـاء بعنوان انـه

واحد شخصي ، والفلسفة تنظر إليه وتقسّمه إلىٰ أنواع المياه ، ولكل واحد من هذه الأنواع تعتبر له ماهيّة . وفي منطق شيخ الإشراق أيضاً نقول بالعقول العرضيّة والطوليّة بصورة غير معدودة ، ما دام فيض الوجود ونوره يصل إلىٰ عالَم الطبيعة ، ولكنّ جميع كثرات الأنوار العقليّة والطبيعيّة تعدّ تعيّناتٍ لأمر واحد :

﴿وما أمرنا إلاّ واحدة﴾ .

ولهذا يمثّل ابن سينا مجموع العالَم بالإنسان الكبير ، ومجموع عالَم الأجسام بحجر المثانة لهذا الإنسان الكبير (إنه يمثّل بهذه الأمثلة لأنه كان طبيباً) . فالإنسان الكبير عقلاني يدرك ويتعقّل ويسبّح الحقّ تعالىٰ . وعالَم الجمادات فحسب هو الذي لا إحساس له ، ونسبته إلىٰ العالَم الكبير هي نسبة حجر المثانة إليه ، وهي نسبة انضمامية واعتبارية وليست نسبة اتحادية .

نتائج البحوث السابقة : ـ

إن دراستنا الماضية انتهت بنا إلىٰ هذه النتيجة القطعيّة وهي :

إننا نستطيع الظفر بمبدأ الوجود بعنوان أنّه الوجود الصرف والحقيقة المطلقة ، وذلك عن طريق برهان « الصديقين » ، ومن ثمّ نعبر إلىٰ قانون العليّة الإبداعية بمعنىٰ « الصدور والإفاضة » ، وتؤكّد قاعدة الصدور والإفاضة علىٰ أن مجموع عالَم الوجود مرتبط بمبدأ الإبداع بحيث لا يقبل التفكيك عنه حتىٰ في عالَم الذهني أيضاً . ونجحنا في الاستدلال علىٰ هذه القواعد والمعايير الأنطولوجية . فالعلّة بهذا المعنىٰ هي من خصائص الإبداع والإفاضة الإشراقية . بينما التأثير والتأثّر المقولي والعليّة والمعلوليّة الطبيعية هي من الظواهر التجريبيّة ، وتتميّز بهذه المشخّصات وهي : « الارتباط » و« التعاقب الزماني » ، وليس فيها دلالة علىٰ اللزوم والضرورة المنطقيّة بين العلّة والمعلول .

وإلىٰ هنا تمّ إثبات أصلين مهمّين هما أصل « الوجود المطلق » والآخر هو

أصل « الصدور والإفاضة » ، وكـلاهما من القـوانين الرئيسيّـة للأنـطولوجيـا التوحيديّة.

ومن هنا فصاعداً سوف نستخدم هذين الأصلين في دراستنا بعنوان أنّهما من الأصول الموضوعة ، ونجعلهما قاعدة للإنطلاق إلىٰ حلّ مسائل « معرفة الوجود » ، ونواصل دراستنا المنهجية.

الفصل السادس

قواعد الأنطولوجيا التوحيديّة

لا شكّ أن بين الوجود والوحدة معادلة . ولكنه هل تكون هذه المعادلة منطقيّة ، أم أنها تحصل عن طريق الكشف والشهود فحسب؟ وإذا كانت هذه المعادلة منطقيّة وفي حقيقة الوجود فكيف نجيب على هذه الكثرات والاختلافات في الوجود؟
إنها مسألة ندرسها في هرم الوجود.



مزيد من التوضيح لقواعد الأنطولوجيا: ـ

كنّا نهدف ولا نزال للظفر ـ باللغة الفلسفيّة الاستدلاليّة ـ بواحد حقيقي شخصي من كل عالم الوجود ، وهذا هو معنىٰ وحدة الوجود . وبعبارة أخرىٰ فإن غاية آمالنا هي إثبات وحدة الوجود بالأدلّة الفلسفيّة ، وحتىٰ بالأدلّة المنطقية أيضاً . وأمّا أنّه هل وفّقنا اللّه لذلك أم لا؟ فهذه مسألة أخرىٰ.

وكما أشرنا بالتلويح إلىٰ ذلك فإن لوحدة الوجود تفسيرين بحسب العرفان والفلسفة.

فهناك وحدة للوجود بالمعنىٰ الذي يقول به محيي الدين بن عربي ، وهي أن الوجود واحد من جميع الجهات ولا كثرة فيه إطلاقاً . فالوجود واحد والموجود أيضاً واحد . وحتىٰ ذوق التألّه فإنه يقول عندما ننسب الوجود لأنفسنا ، أو لأي شيء آخر فإنها نسبة مجازية ، كما في وصفنا لشخص بأنه تمّار ، بينما لا دخل للتمر في وجوده إطلاقاً . وإنّما هو لون من الانتساب الاعتباري إلىٰ التمر فيسمّىٰ تمّاراً . ونحن أيضاً ننتسب إلىٰ الوجود انتساباً اعتبارياً.

وأمّا ما هو نوع هذا الانتساب ، أهي نسبة مقولية ، أم نسبة إشراقية؟ فهذا موضوع آخر لا بدّ من بحثه في محلّه.

والحاصل أنّهم لا يقولون بأيّ لون من ألوان الكثرة ، لا في الوجود ولا في الموجود . وهذا مما لا ينسجم مع الذوق الفلسفي ولا مع النظريّات العلميّة ،

لأن في العلم والفلسفة يوجد علم وعالَم ومعلوم ، ولا مفرّ لنا من الاعتراف بلون من الكثرة بين العلم والعالَم والمعلوم . ولو فرضنا الوجـود واحداً من جميع الجهات ، فإن العلاقة بين العلم والعالِم والمعلوم تخـرج من أيدينـا تماماً ، ولا بدّ حينئذٍ أن نختار السكوت المطلق كما فعل بعض العرفاء[١] ، ويصرّح هؤلاء بأن العلم هو الحجاب الأكبر . فهو ليس أنّه غير نور فحسب وإنّما هو حجاب يوجد حائلاً بيننا وبين المعلوم . إن هـذا اللون من وحدة الوجود لا نستطيع أن نطرحه في المسائل الفلسفيّة ، لأن هذا اللون من وحدة الوجود خارج عن نطاق البحث الفلسفي[٢] .

تقابل الوحدة والكثرة : -

وبعد ذلك نصل إلىٰ نوع آخر من وحدة الوجود ، وهي تلك الوحدة التي تنسجم مع لون من ألوان الكثرة ، أي انّنا نقسّم الكثرات إلىٰ فئتين ، ونقول إن لوناً من ألوان الكثرة لا يتنافىٰ مع الوحدة ، وهناك نوع آخر من الكثرة يتنافىٰ مع الوحدة ويقابلها .

ولا شكّ أن بين الواحد والكثير تقابلاً ، ففي المجال الذي توجد الوحدة فإنه لا وجود للكثرة ، وفي المجال الذي توجد الكثرة لا سبيل للوحدة إليه .

ونحن موحّدون وقائلون بوحدة واجب الوجود ، وفي التوحيد لا يوجد أيّ لون من ألوان الكثرة .

---

(١) ولهـذا قالـوا في تعريف العـرفـان (mysticism is ineffable) بمعنىٰ أن المـذهب الصـوفي (وذوق التألّه) لا يوصف .

(٢) وفي توضيح هذه «الوحدة» يقول ابن سينا :
«من آثر العرفـان للعرفـان فقد قـال بالثـاني . ومن وجد العـرفان كـأنّه لا يجـده ، بل يجـد المعروف به ، فقد خاض لجّة الوصول» .
(كتاب الإشارات والتنبيهـات ، النمط التاسـع ، مقامـات العارفين) . أي كـل من بحث عن العرفان من أجل العرفان ، فقد أوقع نفسه في شباك الكثرة والاختـلاف ، وكل من عبـر علىٰ جسر العرفان لينال المقصود فإنه قد خطا في ديار الوحدة .

ويقـول بالكثـرة في هـذا المضمـار أصحـاب مـذهب الثنـويّـة الإلٰهيـة (dualism) فهم مشركون ويعتقدون بآلهة كثيرة.

ومما لا ريب فيه أن بين الواحد بذلك المعنىٰ والكثير تقابلاً وتنافياً . وأمّا أنه هل هو تقابل العدم والملكة أو التضاد أو السلب والإيجاب فتلك مسألة أخرىٰ.

ولكننا نقول بكثرات أخرىٰ في الـوجود ، وهي ليست غيـر متنافيـة مع الوحدة فحسب ، وإنّما هي من علامات الوحدة . فإذا صادفنا هذا اللون من الكثرة فقد نلنا الوحدة من هذه الكثرة نفسها . وتكون الوحدة والكثرة بهـذا المعنىٰ منسجمتين إلىٰ الحدّ الذي تكونان فيه قابلتين للتـلاقي والاجتماع . وهـذه الكثرات هي الكثـرات التشكيكيّة . والكثـرات التي تـأتي من أنـواع التشكيك ، إنما هي من نوع الكثرات التي تعدّ من خصائص الوحدة ، فالشيء الواحد هو الذي يستلـزم هـذا اللـون من الكثرات من دون أن تُمسّ وحـدته وبساطته بسوء.

ونمثّل بالعدد وهو من جملة المسائل الرياضيّة ، فالعدد عبارة عن كثرات توجد من آحاد ووحدات ، ففي مجموعة الأعداد مهما لاحظت من كثرة فإنها غير مخلّة بالوحدة ، لأن هذه الكثرات توجد من تكرار الآحاد . فزيادة وقلّة العدد إنّما هي زيادة وقلّة الآحاد ، فكل عدد تكون آحاده أكثـر فإن كثـراته أزيد . وبناءً علىٰ هذا فإن الكثرة الملاحظة في العدد ليست غير متنافية مع الوحدة فحسب ، وإنما الوحـدة هنا هي أسـاس تلك الكثرة ، وجـذور هذه الكثرة هي تلك الوحدات.

يقول ابن سينا في الفلسفة الطبيعيّة:

« كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية ، فلا بدّ من شموله أو تركّبه من الواحدات أو واحد. . . . . ».

بمعنىٰ أن كل كثرة سواء أكانت متناهية أم غير متناهية ، فهي متكوّنة من آحاد ، وليس هناك كثرة خالية من الآحاد.

وكثير من الحقائق الأخرىٰ هي مثل العدد ، كالنور الحسّي أو الفيزيائي ، فالنور الموجود في الشمس ليس موجوداً في الشمعة ، وهذه الشدّة والضعف ليسا نوعين متباينين للنور . والمقصود من الأنواع هو أن يكون للماهيّة نوعان مختلفان ، والحال أن الشدّة والضعف لا تحقّق تنوعاً في طبيعة النور ، لأن الشدّة تعني شدّة النور ، والضعف يعني أيضاً قلّة النور . فالنور الضعيف فيه مقدار أقلّ من طبيعة النور ، والنور الشديد فيه مقدار أكثر من نفس طبيعة النور أيضاً . فهذه القلّة والكثرة واقعتان في ذات حقيقة النور وليستا خارج نطاقها.

وأمّا في سائر الأنواع فالأمر ليس بهذه الصورة ، فاختلاف الإنسان والحمار مثلاً ليس شيئاً واقعاً في نفس الحيوانيّة ، فنفس الحيوان بالذات لا يوجب نوعين ، وإنما الحيوان إذا انضمّ إليه شيء خارج عن الحيوانيّة ، وهو عبارة عن الفصل فإنه يوجد نوعاً خاصّاً . والفصل ليس مقوّماً للجنس وإنما هو مقسّم للجنس ، فهو شيء يضيف أمراً إلىٰ طبيعة الجنس . ففصل الأنواع يقسّم الجنس إلىٰ نوعين أو أكثر ، ولكنّه لا يصبح مقوّماً لذلك الجنس إطلاقاً ، بمعنىٰ أنّه ليس داخلاً في ماهية الجنس . المقوّم للعالي مقوّم للسافل ، والمقسّم بالعكس ، فالتفاوت بين المقوّم والمقسّم هو أيضاً بهذه الصورة.

وعلىٰ أيّ حال فإن فصول الأجناس خارجة عن ذات حقيقة الجنس ، وهي من عوارض الجنس ، فنفس الجنس لا دخل له في تركيب فصوله ، فمفهوم الحيوان الذي هو جنس لمفهوم الإنسان ليس له تركّب مفهومي مع الناطق . فنحن لا نفهم النطق من مفهوم الحيوان أبداً . فالناطقيّة أمر خارج عن الحيوانية ، بينما لو كان مقوّماً للحيوانية للزم أنّه كلما كان الحيوان فالناطق معه أيضاً ، ونحن نقطع أن الأمر ليس بهذا الشكل ، فهناك كثير من الحيوانات وهي ليست ناطقة . وهذا بنفسه دليل علىٰ أن الفصل ليس مقوّماً للجنس المشترك ، بمعنىٰ أنّه ليس داخلاً كجزء تركيبي في تلك الماهيّة ، وإنما هو خارج عن ذات ماهية الجنس ، وهو يقسّم الجنس المشترك إلىٰ نوعين ، وهذا هو المسمّىٰ بالفصل . فالفصول خارجة عن حقيقة الجنس ، كما أن مفردات

الأفراد أيضاً خارجة عن حقيقة النوع ، فهناك نـوع الإنسان ونـوع الحمار ، ولمثل هذه الأنواع أفراد متكثرة ولكن كثرة الأفراد خارجة عن حقيقة النوع ، فزيد وسقراط وأفلاطون وابن سينا ، ليست هذه الأفراد داخلة في حقيقة وقوام نوع الإنسان ، فهنـاك كثير من النـاس ينطبق عليهم الإنسـان ولكنهم ليسوا سقـراط ولا ابن سينا ولا أفـلاطون. . . . إذن مشخّصـات الأفراد التي هي مكثرات لأفراد النوع الواحد تكون خارجة أيضاً عن حقيقة النوع وليست مقوّمة لها . فهذه كلّها كثرات تقابل الوحدة ، فكلّما تحقّقت هذه الكثرة فلا وحدة من تلك الجهة فيها.

ولكنـه في التقسيمات التشكيكيّـة لا يكون الـواقع بهـذا الشكل ، ففي التشكيك يكون ما به التفاوت بين الشيئين هو بعينـه ما بـه الاشتراك بينهمـا أيضاً ، هذه هي ميزة المقول بالتشكيك: « ما به التفاوت عين ما به الاتحاد » وكل شيء يتميّز بهذا فهو مشكّك.

فالفرق بين النور الشديد والنور الضعيف هو نفس النور فالشدّة والضعف في ذات النور ، وما به الاشتراك بين النور الشديد والنور الضعيف هو نفس النور أيضاً . إذن هذه حقيقة واحدة ، ما به اتحادها وما به اختلافها واحد . وهذا هوْ ما يسمَّىٰ « المقول بالتشكيك ».

ويلاحظ هذا في منطق هيجل أيضاً ولكن بصورة مجملة جداً: (unity in difference and difference in unity) الـوحـدة في الكثـرة ، والكثـرة في الوحدة . ولكن هذا الموضوع يتمتّع بوضوح في الفلسفـة الإسلاميـة ، وهو مفقود في فلسفة هيجل وسائر الفلسفات الغـربيّة . ويشيـر هيجل إلىٰ هـذه الملاحظة فحسب وهي أنّه قد يكون شيء واحد هو جهة الاتحاد (unity) وهو جهة الاختلاف (difference) بين شيئين.

وقد شرحنـا المقول بـالتشكيك لنقـول إن لحقيقة الـوجود وحـدة وجود تشكيكيّة ، فوجود واحد هو الذي يشمل اللّه (خالق العالَم) والعالَم والناس ، وجميع الموجودات تتمتّع بمثل هذه الوحدة ، فكلّها مراتب وتعيّنات لوجـود

واحد . وكل الظواهر والمراحل والمراتب هي هذا الوجود الواحد . فإله هذا الوجود الواحد والعالَم والناس الـذي هم فيه ، هؤلاء جميعـاً يشكّلون ذلك الوجود الواحد ، وفي الواقع هناك وجود واحد مشخّص ليس أكثر ، وهو ما نسمّيه بوحدة الوجود التي هي موضوع بحثنا الحالي ، ونقول بناء علىٰ قاعدة التشكيك فإن هذا الوجود واحد شخصي حقيقي ، وهو في نفس الوقت عين كثراته ومراتبه وتجلّياته.

وهذا اللون من الكثرة السائدة في حقيقة الوجود لا تتنافىٰ إطلاقاً مع وحدة حقيقة الوجود.

مخروط الوجود: ـ

لو أردنا توضيح أنطولوجيا عالم الوجود فإن معرفة الوجود الإسلامية تنتهي إلىٰ وحدة وجود لا تتنافىٰ مع الكثرة التشكيكيّة . ويدور بحثنا منذ الآن فصاعداً حول موضوع مخروط الوجود . ونحن لتفهيم هذا الموضوع وتوضيحه صوّرنا وحدة الوجود في مخروط يحتلّ رأسَه وجودُ الحقّ تعالىٰ أو واجب الوجود ، وهو ذلك الوجود نفسه الذي أثبتناه بواسطة برهان الصديقين . ثم جئنا بالمراحل اللاحقة للمخروط ، وهي ليست قابلة للانفكاك عن رأس المخروط وهي عبارة عن بقية مراحل الوجود التي تشكّل مجموع عالم الوجود ، وقد أثبتناها بقاعدة الواحد (Emanation): « الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد » . وقد تقدّم شرح هذه القاعدة عن ابن سينا في الفصل السابق . ونذكّر بهذه الأمور التي تقدّم شرحها لكي نمهّد لفهم المواضيع اللاحقة بوضوح ودقّة.

ثنائية أفلاطون: ـ

لكي نثبت هذا الموضوع وهو أن لحقيقة الوجود كثرة تشكيكيّة لا بدّ لنا من ذكر مقدّمات.

إحداها: وهو بحث تاريخي ، ولعلّه ليس له علاقة شديدة بالفلسفـة ، وإنّما هو جزء من تاريخ الفلسفة ، وهو: أن هناك اختلافاً أساسياً حول مسألة

الوجود بين أفلاطون وأرسطو . وجذور البحث عن مفهوم الوجود وحقيقته وبشكل عام كل دراسات الوجود تنتهي بالتالي إلىٰ نظريات أفلاطون وأرسطو.

فنظرية أفلاطون ـ الذي عاش قبل أرسطو وكان أستاذه ـ في مسألة الوجود تعرف بثنائية الوجود (dualism) . فهو يقول بلونين من الوجود ويفرض معنيين له : أحدهما معنىٰ الوجود والثبوت (being) ، وجذور اللفظ اليوناني للوجود (esse) هو تقريباً بهذا المعنىٰ أيضاً.

وهناك معنىٰ آخر في مقابل الوجود ، وهو بهذا المعنىٰ ليس من الوجود في الواقع ، وهو معنىٰ الصيرورة ، ويطلق عليه في اللغة الإنجليزية (becoming) . فالصيرورة غير الوجود والثبوت.

فأفلاطون يقول بمعنيين للوجود ، ويؤكّد علىٰ ثنائية الثبوت والصيرورة (being) و (becoming).

ودليل أفلاطون علىٰ هذه الثنائية مذكور في كتابه الجمهورية (Republic) وفي كتابه تيماؤوس (Timaus) ، وهو كتاب معرفة العالم . إلّا أن هذا الموضوع قد شُرح مفصّلاً في الكتاب الأخير.

ومقصود أفلاطون من (being) تلك الحقائق الثابتة ، كما ورد ذلك في فلسفتنا أيضاً ، غاية الأمر أن الفلسفة الإسلامية تؤكّد علىٰ أن الوجود ليس له تعريف ، وقد ذكر له الحكماء المسلمون شرح لفظ فقالوا إن الوجود يعني الثابت العيني ، وفي عالم الطبيعة لمّا كانت الأشياء غير ثابتة وإنّما هي في حالة سيلان وانقضاء وحركة ، لذا اعتقد أفلاطون أننا لا نستطيع أن نقول إنها موجودة ، بل هي ظلال غير مستقرّة للوجود ، وفي الحقيقة فهي الصيرورة (becoming) ، فهي ظلال عابرة لحقائق تنعكس في الغار الذي هو عالم الطبيعة ، بينما الوجود يكون بمعنىٰ الثبوت ويطلق علىٰ الشيء الذي له ثبوت وتحقّق ، ونحن لا نستطيع أن نطلق الوجود علىٰ شيء هو دائماً في حالة جريان وسيلان . ومعنىٰ الحركة أيضاً هو أنّه في حالة خروج مستمر من الثبوت . والظواهر الطبيعيّة لا ثبات لها في أيّ آنٍ من الزمان ، وفي أيّ موطن

من المكان ، ولا سيّما إذا قلنا بالحركة الجوهرية لصدر المتألِّهين ، حيث لم يفرض الحركة في ماهيّات الأعراض وإنما عدّ الحركة كيفيّة وجود الطبيعة . وأفلاطون أيضاً يقول إن كيفيّة وجود جميع أجزاء الطبيعة هي الصيرورة والخروج . ومن وجهة نظرنا فإن الحركة الجوهرية لصدر المتألِّهين تفسير عميق وعلمي لنظرية أفلاطون هذه.

ومن الواضح أن صدر المتألِّهين قد طرح التشكيك في الوجود للملاءمة بين الصيرورة والوجود ، بمعنىٰ الثبوت حتىٰ ينفي الثنائية الأفلاطونية ، وعدّ حقيقة الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب ، والمرتبة الضعيفة جداً من الوجود هي تلك المرتبة التي تتميّز بالحركة ، ولا قرار لها ولا ثبات . والمرتبة الأخرىٰ هي الوجود بمعنىٰ التحقّق والثبات.

فكما أن النور الضعيف جداً ، وهو يتذبذب بين التوهّج والانطفاء ، ولا ندري بالتالي أهو نور أم ظلمة؟ ونحن في شك هل أنه نور أم ظلمة أم هو خليط منهما ، بينما هو نور لأنه لو لم يكن نور لم يحدث في أنفسنا هذا الشكّ . ولكنه يتمتّع بمرتبة ضعيفة جداً من النور ، وهو مع هذا الضعف يطلق عليه أنه نور حقيقةً ، فكذا معنىٰ المشكّك فإنه من قبيل الشك بين النور والظلمة.

إذن هدف صدر المتألِّهين هو إزالة الثنائية الأفلاطونية في الوجود وإحلال قاعدة التشكيك محلّها . وبعبارة أخرىٰ فإنه يفسّر هذه الثنائية ويبرّرها منطقياً قائلاً إن الصيرورة أي الحركة (becoming) هي في الحقيقة نفس الثبوت والوجود (being) إلّا أنّها مرحلة ضعيفة منها . ولكن للوجود مراتب أخرىٰ أعلىٰ وأرفع بحيث تتمتّع بمزايا الثبات والتحقّق من دون أن تفقد هويّتها من أنها حقيقة واحدة ، فهو عالٍ في دنوّه ودانٍ في علوّه.

جذور الثنائيّة الأفلاطونية: ـ

إذن كان أفلاطون يقول بهذه الثنائية . ومن المعروف بين فلاسفة الغرب المحدثين الذين درسوا آثار أفلاطون ، أن هذه الثنائية قد أخذها أفلاطون من

پارمنيـدس ، ولمّا كان نظير هذه الثنائية ـ ولكن بصورة أخرىٰ ـ يوجد لـدىٰ أرسطو أيضاً ، فقد استنتج هؤلاء الفلاسفة أن أرسطو قد أخذ هذا الموضوع من پارمنيـدس أيضاً.

وقـد طـرح پـارمنيـدس المسـألـة بهـذه الصـورة ، حيث قـد بقيت من پارمنيـدس رسالتان: إحداهما المسدّسـات (وهي شِعر بشكـل مقاطـع وكل مقطع يحتوي علىٰ ستة أبيات) التي تتعلّق بعالَم الخيال والعقيدة ، والأخرىٰ المسدّسات المتعلّقة بعالَم الحقيقة[١].

وفي مسدّسات طريق الحقيقة يذكر قضية منفصلة (disjunction) ، بينما هو يذكر في مسدّسات طريق العقيدة والخيال قضية تركيبيّة (conjunction) لا منفصلة.

أمّا القضية المنفصلة الموجودة في طريق الحقيقة فهي تقول:

« كل شيء فهو إمّا من سنخ الوجود وإمّا من سنخ العدم ».

وما بين هذين لا يوجد أيّ حدّ فاصل ، فالعلم والإرادة والقدرة وكل شيء هو من الصفات الكماليّة فهو من فئة الوجود . والجهـل والظلم والانحـطاط والظلمة فهي من فئة العدم . ففي عالم الحقيقة لا تحقّق إلّا للوجود ، وأمّا العـدم فإنـه لا سبيل لـه إلىٰ عالَم الحقيقـة ، ويبيّن هذا بصـورة المنفصلة الحقيقيّة ، وليس بصورة مانعة الجمع ولا مانعـة الخلو ، لأن في المنفصلة الحقيقيّة يستحيل ارتفاع الطرفين واجتماعهما . إذن أمر عالَم الحقيقة دائر بين الوجود والعـدم . وأمّا الـطبيعة فهي خليط من الـوجود والعـدم . ولمّا كـان پارمنيـدس ـ حسب الظاهر ـ قد ارتكب تناقضاً واضحاً في طريق العقيدة ، فإن أفلاطون وأرسطو قد حاولا رفع التناقض الموجـود في معنىٰ تركيب الـوجود

---

(١) الموجود اليوم من مسدسات پارمنيـدس hexameters هو:
القسم الأوّل المسمّىٰ بـ «طـريق الحقيقة» (The way of Truth) . وأمّـا القاسم الثـاني وهو المسمّىٰ بـ «طريق العقيدة والخيال» (The way of opinion) فهو مفقود .

والعدم ، لأن استحالة التناقض من جملة أوليّات المنطق . وكيف يمكننا قبول هذا الكلام من شخص مثل پارمنيـدس ، ومن هنا استسلم سقراط بالتالي لهذا التناقض ، ولكنه ليس هو نفس التناقض الذي يراه أرسطو مستحيلاً ، أي ليس من قبيل التناقض المنطقي ، وإنما هو شبيه بالتناقض ، ويعني الحركة في عالَم الطبيعة ، ففي أعماق الطبيعة يكمن لون من التناقض وهو الحركة ، فحقيقة الحركة هي أن وجودها ليس خالصاً ولا ثابتاً ، وإنّما هو وجود مشوب بالقِدم ، وبالتالي فإن الحركة تركيب من الوجود والعدم . فالحركة بمعنىٰ الخروج من القوّة إلىٰ الفعل ، ومن النقص إلىٰ الكمال ، لا قرار لها ولا ثبات ، والشيء الذي لا قرار له ولا ثبات فليس له وجود.

وإذا حاولنا تفسير الحركة بدقّة ، فإننا نواجه تناقض پارمنيـدس وهو الوجود والعدم ، فلا نستطيع القول إنه موجود ولا نستطيع القول إنه معدوم . فأشياء هذا العالم مثل ماء النهر الذي هو في كل لحظة منه ليس هو عينه في اللحظة الأخرىٰ ، فهو دائم الجريان والسريان ، ومع هذا فإننا نعرفه بعنوان إنه ذلك النهر . فنهر « كارون » مثلاً هو بعينه ذلك النهر الذي كان قبل عدة آلاف من السنين ، وهو إلىٰ الآن جارٍ وموجود وتستطيع أن تقول « هذا هو » ، والهوهويّة علامة الاتحاد والوحدة ، ولكن هل هذا الماء الموجود فيه الآن هو شخص ذلك الماء الذي كان في السابق؟ كلّا ، بالتأكيد ليس ذلك صحيحاً . ففي لحظة سابقة أيضاً ليس هو عينه . إذن في الوقت نفسه الذي يكون فيه النهر والماء هو ذلك النهر والماء ، لكنّه ليس هو أيضاً . فهذا الجريان والسريان لون من الوجود المشوب بالتناقض والعدم ، وما لم يحصل هذا التركيب والاختلاط بين الوجود والعدم فإن الحركة لا تتمّ.

ومن الواضح أن لدينا لونين من الحركة هما: الحركة القطعيّة والحركة التوسطيّة . فالحركة التوسطيّة ليست حركة في الواقع وإنّما هي كلّي نفرضه في الذهن ، وهي « كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان » . فلو أن طيراً تحرّك من هذا الجانب من السطح إلىٰ الجانب الآخر ، فإنه يرسم خطّاً واحداً في مخيلتنا حتىٰ يبرّر لنا القول إن هذا الطير طار من هذا الجانب وحطّ في الجانب

الآخر . وهذا الخط المرتسم في أذهاننا يتمتّع باستقرار وثبات ذهني وليس خارجياً . وأمّا المتحقّق من الطير في العالَم الخارجي فإنه لا ثبات له ولا استقرار ، ولم يوجد خط في الخارج بأيّ وجه من الوجوه . ففي الخارج كلّما كان للطير تحقّق في أيّ آن وأيّ مكان فإنه ليس في ذلك المكان في الآن اللاحق . بل ونحن لا نستطيع أن نحتفظ به في مكانٍ واحد . فإذا حاولنا أن نرىٰ هل إنه موجود في هذا المكان أم لا ، فإن الطير يكون قد غادر ذلك المكان . ويسمّىٰ هذا بالفرد السيّال والوجود السيّال.

ويقول صدر المتألِّهين إن كيفيّة وجود العالَم الطبيعي ـ بجواهره وأعراضه ـ هي بنحو الوجود السيّال ، وهذا هو مقصوده من الحركة الجوهرية ، فالحركة من سنخ الوجود وليست من سنخ الماهيّات ، والحركة ليست عرضاً وإنّما هي كيفيّة وجود العالَم الطبيعي.

وفي مقابل كيفيّة وجود الطبيعة هناك كيفية وجوب الوجود ووجود اللّٰه وكيفيّة وجود العقل فهو لون آخر ، وكيفيّة وجود النفس نوع آخر أيضاً . وقد بينّا كيفية وجود الطبيعة بأنها سيّالة ولا استقرار فيها ولا ثبات ، ففي الآن اللاحق عدم ، وفي الآن السابق عدم أيضاً وذلك الوسط لا ثبات له ولا تحقّق إلّا في الخيال . فالحركة ليست مركّبة من آنات وإلّا لزم تتالي الآنات وهو مستحيل . ولهذا قالوا إن الحركة اتصال واحد . وأمّا أين يكون هذا الاتصال وبأيّ نحو؟ فهو بحث آخر.

وقالوا أيضاً إن العلم بالحركة أو العلم بالهيولىٰ أشرف من المعلوم ، لأن أيّ علم نظفر به وحتىٰ العلم بالحركة فإن له لوناً من الثبات ، مثل ذلك الخط الذي ارتسم في أذهاننا نتيجة لطيران الطير من هذا الجانب من السطح إلىٰ الجانب الآخر ، ولكن أين تكون حقيقة الحركة التي هي لا ثبات لها؟ فهذا هو خيالنا يمنح الحركة ثباتاً.

ولعلّ هذا هو مقصود بايزيد البسطامي حينما قصده أحد محبّيه من مكانٍ بعيد وقطع الطريق الطويل ماشياً عدّة أشهر ، وعندما دخل مدينة بسطام لقي

ـ من حسن الصدف ـ بايزيد نفسه ، ولكنّه لمّا كان لا يعرفه بشخصه فقد سأله عن مكان بايزيد البسطامي ، وكان عمر بايزيد حينذاك أربعين عاماً ، فأجابه بايزيد: أن بايزيد نفسه قد مرّ عليه أربعون عاماً وهو يبحث عن ذاته ، ولكنه لم يجدها ولم يعرف أين هي مستقرّة.

فنحن لا نستطيع أن نعرف حتىٰ وجود أجسامنا ، ولا نستطيع أن نقول أين هي موجودة وفي أيّ حدّ من الوجود.

ولا يوجد شيء في هذه المرحلة من الوجود وهو مستقرّ ، فكل شيء فيها فهو سيّال ، وكلّما تعرّفنا علىٰ شيء في مكان فإنه في نفس اللحظة يختفي من ذلك المكان ، وهذه هي ميزة الحركة . وهذه الميزة قد ضمّنها پارمنيدس في قضيّة تركيبيّة هي (being and not being) وهي تعني الوجود والعدم.

ومن هنا سمّىٰ البعض هذا بالديالكتيك الأفلاطوني . ويقول هيجل أيضاً إن هناك ديالكتيكاً في الطبيعة ، ونستطيع أن نتّخذ منه الأطروحة والنفي والتركيب ، ونقول إن جميع الأشياء والظواهر ـ الذهنية والعينيّة ـ هي في حالة جريان وحركة ، ويمكننا القول إن التضاد المتحقّق بينها هو مثل تناقض الوجود والعدم المتحقّق في معنىٰ الحركة . وفي غير هذه الصورة أي إذا لم نفرض تركيباً بين الوجود والعدم فإن الحركة لا تتحقّق ، وهذا هو معنىٰ الديالكتيك . فالديالكتيك إذن هو في الحقيقة من المراحل الأوليّة لتصوّف پارمنيدس ، ويعود تاريخه إلىٰ هذا التركيب بين الوجود والعدم ، والذي سجّله في طريق العقيدة والخيال . وإلّا فإنّ رأي پارمنيدس في مجال عالم الحقيقة هو أن الوجود واحد ليس أكثر ، وكل ما له ثبات وحقيقة فهو واحد ، إذن شيء واحد هو الموجود فحسب ، ووجوده مطلق أيضاً ، وسائر الأشياء خليطة من الوجود والعدم ، وليست وجوداً مطلقاً ولا عدماً مطلقاً.

أمّا أفلاطون فالظاهر أنه يرد نظرية پارمنيدس المتعلّقة بتركيب الوجود والعدم ، ولا يعترف بتحقّق مثل هذا التناقض في عالم الطبيعة ، ولهذا قال: لا تحقّق في الطبيعة لمعنىٰ الوجود (being) إطلاقاً ، وإنما المتحقّق فيها هو

الصيرورة (becoming) ، وهي تختلف في حقيقتها عن الـوجود . ونحن لا نستطيع القول إن الوجود مختلط بالعدم حتىٰ يمكننا إيجاد قضية مـركّبة من ذلك . فكيفيّة الصيرورة (becoming) غير الوجود (being) ، والعالَم الطبيعي هو من قبيل الصيرورة ، وأمّا الـوجود فهـو لعـالَم ما بعـد الطبيعـة ، وأمثلة أفلاطون كلّها من سنخ الوجود ، وأمّا الظواهر الطبيعيّة فهي ليست من طائفة الوجود وإنّما هي من فئة الصيرورة.

وفي الحكمة الإسلاميـة جاء معنىٰ « الخـروج » ، وإذا استطعنـا تفسير الصيرورة بمعنىٰ الخروج فقد نجحنا في تقريب « الصيرورة الأفلاطونية » إلىٰ « الحـركة الجـوهريـة » لصدر المتـألِّهين . فـالخـروج هـو المقصـود وليس الخارج ، فنحن الآن خارجون من بيوتنا ولكننا لسنا في حالة خروج ، والحركة لا تعني الخارج ، وإنّما هي الخروج لأنها لا ثبات لها ولا استقـرار ، وإلّا أصبحت ثابتة مطلقاً وعندئذ لا تغدو حركة . فالحركة: « خروج من النقص إلىٰ الكمال » ، « خروج من المبدأ إلىٰ المنتهىٰ » ، « خروج من ما منه الحركة إلىٰ ما إليه الحركة ».

وأرسطو لا يقول بمثل هذا ويرفض الثنائية الأفلاطونية ، ويقول إن الوجود في حـدّ ذاته لا معنىٰ لـه . وهذا هـو تفسير أتبـاع أرسطو لنـظرية الـوجـود الأرسطوئية ، حيث قالوا: إن أفراد الوجود متباينة بالذات ، أي أن الوجود في الجوهر بمعنىٰ الجوهر ، والوجود في العرض بمعنىٰ العرض ، وفي كل نوع من أنواع الطبيعة هو بمعناه . فمفهوم الوجود هو من قبيل المفاهيم الخارجة المحمولة التي تنتزعها من الحقائق الخارجية كالماهيّات . والمشاؤون جميعاً علىٰ هـذا المذهب ، فهم يقـولون إن المفهـوم مشترك واحـد ، وهو قـابـل للانطباق علىٰ حقائق مختلفة هي أفراد ذلك المفهوم الواحد ، بحيث يصبح لمفهوم الوجود الواحد عينيّة واتحاد بكثراته المصداقيّة.

ولكن ، الفلاسفة المسلمين يؤكّدون علىٰ استحالة انتزاع المفهوم الواحد من حقائق مختلفة من جهة أنها مختلفة ، ومن ثمّ انطباقه العيني علىٰ تلك الكثرات.

ونحن من خلال العلاقة الاتحادية بين المفهوم والمصداق ، وبدل المشترك العيني الذي لا يمكن قبوله ، توصلنا في دراساتنا إلىٰ « الفرد بالذات » وسنقوم بشرحه مفصّلاً في محلّه إن شاء اللّه تعالىٰ.

سيمانطيقا الوجود (Sementics)[1] : -

ويردّ الحكماء المسلمون أيضاً نظرية أتباع أرسطو بصورة حاسمة ، وحتىٰ الفارابي وابن سينا وهما يعتبران من مفسِّري فلسفة أرسطو ، لا يعترفان بصحّة هذه النظرية وهي أن حقائق الوجود متباينة مع بعضها تماماً .

ويقول ابن سينا في كتاب « دانشنامـهٔ علائي »: أن الوجود مقول بالتشكيك ، أي انه مشترك معنوي وله مراتب مختلفة ، واختلاف المرتبة لا يدلّ علىٰ اختلاف حقيقة أفراد الوجود . ويمكن عدّ هذا الاشتراك المعنوي الذي هو بصورة التشكيك من خصائص الفلسفة الإسلامية ومبتكراتها .

ولدينا بحوث في مسألة التشكيك ، ولا سيما مسألة التشكيك في النور ، بعضها يتعلّق بالجانب اللفظي ، وبعضها يرتبط بالجانب المعنوي والفلسفي .

فالبحوث اللفظيّة ـ في رأي مؤلّف هذا الكتاب ـ نابعة من أقوال الغزالي ، فالغزالي في مشكاة الأنوار يقوم بتفسير سورة النور:

﴿اللَّه نور السمٰاوات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة . الزجاجة كأنّها كوكب درّي . يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة . يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار . نور علىٰ نور . يهدي اللَّه لنوره من يشاء ويضرب اللَّه الأمثال للناس واللَّه بكل شيء عليم﴾ .

لمّا كانت هذه الآية مشهورة باسم آية النور ، وبهذه المناسبة سمّيت السورة كلّها بهذا الاسم ، فإن الغزالي قد فسّر كلمة النور بأن الألفاظ موضوعة

---

(١) وهو أحد فروع علم اللغة ، ويبحث في دلالة الألفاظ وتطور هذه الدلالة . نقلاً عن المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٩٩ . «المترجم» .

لأرواح المعاني ، وليس للمعاني المقيّدة ، وحتىٰ لو أن الواضع قيّدها فإن تلك القيود لا تلحق المعاني .

وبشكل عام هذا هو الاقتراح الذي يقدّمه الغزالي ، وهو المبدع لهذه النظرية ، وهي أن أيّ قيد لا يلحق الموضوع له في الألفاظ ، ولا سيّما الألفاظ التي لها معانٍ كليّة ـ ويتعلّق بحث الفلاسفة بهذا النوع من الألفاظ ـ فهي ليست مقيّدة بمعانٍ خاصّة . فلفظ القلم أو النور أو الكتاب وما شابهها كلّها موضوعة لأرواح المعاني . والمقصود من أرواح المعاني ـ حسب تفسيرنا ـ هو الفرد بالذات لذلك المعنىٰ ، وليس الأفراد التي هي بالعرض ، ويوجد بين هذين فرق كبير بينّاه بصورة إجمالية في كتابنا « بحوث العقل النظري » . وظاهر كلام الغزالي أنّه إذا وضع شخص لفظ القلم للأقلام البدائية المصنوعة من القصب مما كان سائداً في غابر الأزمان ، فإن الموضوع له في هذا اللفظ هو كل آلة يمكن الكتابة بها ، وإن لم تكن من القصب ، ولا تقيّد بخصوصيّات ذلك الزمان ولا بخصوصيّات المادة أو الجسم المعيّن ، وينطبق بصورة قهرية علىٰ كل آلة للكتابة . وكذا كلمة « اللوح » فهي ليست موضوعة لجلد الحيوان ولا لقشرة الأشجار ، وإنما كل شيء يصلح للكتابة فيه فهو لوح . وحتىٰ إذا قيّدنا الموضوع له بقيود فإنها ليست مقيّدة ، وإنما التقييد هنا مثل الخصوصيّات التي يقول الفقه لا بدّ من إلغائها . فلو وضع واضع لفظ القلم لشيء معيّن مختص بزمانه فإن هذه الخصوصيّات ليست مخصّصة للمعنىٰ ، وإنما هي تحذف من معنىٰ اللفظ بذاتها ويصبح اللفظ موضوعاً لروح ذلك المعنىٰ . فكل (ما يكتب به) هو القلم ، وكل (ما يكتب فيه) هو اللوح . ولهذا لو صنعت في المستقبل أوراق خفيفة لطيفة جداً ، فإن تلك الأوراق يصدق عليها انها « لوح » لأنها مما يكتب فيه ، وكذا لفظ القلم والكتاب وغيرهما .

لماذا نقول إن المقصود من القلم في قوله تعالىٰ :

﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ .

هو عالم العقل؟

لأنه في الحقيقة آلة لكتابة الحقائق العينيّة علىٰ لوح عالم الوجود . ومن هنا فقد أطلق القلم علىٰ عالم العقل .

فكل شيء يُكتب به فهو قلم حقيقةً وليس مجازاً ، وهو معنىٰ حقيقي لغوي وليس مجازياً .

وكذا معنىٰ كلمة النور ، فهي موضوعة لمعنىٰ « الظاهر بذاته المظهر لغيره » . فكل نور يتمتّع بهذه الميزة وإن كان ضعيفاً جدّاً . وأضعف مراتب النور لو نظرنا إليه في الظلام لكان ظاهراً بالذات ، فلكي نرىٰ النور فإننا لا نلجأ إلىٰ إضاءة مصباح أو إشعال عود ثقاب ، لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره ، وهو يبيِّن ما حوله . وهذا هو الفرد بالذات للنور ، وحتىٰ لو كان أضعف مراتب النور فهو ـ من جهة أنه نور ـ ظاهر بذاته ومظهر لغيره ، وينسب إلىٰ فرده بالذات . وهذا التعريف يسري قهراً سرياناً عقلياً إلىٰ جميع مراتب النور والوجود الذي هو نور أيضاً ، وحتىٰ وجود ما وراء الطبيعة الذي لا سبيل للحسّ والتجربة إليه ، فهو صادق عليه بنحو أرفع وأتمّ ، لأن معنىٰ الفرد بالذات هو هٰذا .

استخدام قاعدة الفرد بالذات : ـ

كل ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة . ان المقصود بالفرد هنا هو الفرد بالذات وليس الفرد بالعرض ، فكل ما صحّ علىٰ الفرد بالذات لكل طبيعة فإن هذا الحكم يسري إلىٰ كل الطبيعة ، لأن ذلك الفرد بالذات هو عين الطبيعة . ومن هنا يظهر أن هناك حملاً ثالثاً غير الحمل الأولي الذاتي الواقع بين المفاهيم ، وغير الحمل الشايع العرضي الصناعي الواقع بين الوجود والكلّي .

ففي الهوهويّة يوجد حمل شايع وليس حملاً مفهومياً ، ولكن مع ذلك فهو ذاتي ، وهو فيما إذا حملنا المفهوم علىٰ وجوده وفرده بالذات ، فهي هوهويّة

ذاتية ، فالحمل شايع لأنه اتحاد في الوجود فحسب ولكنه مع ذلك حمل ذاتي ، وهو ليس مثل الحمل المتحقق في قولنا : « الإنسان حيوان ناطق » ، أو قولنا : « الإنسان إنسان » ، لأن هاتين القضيتين هما من قبيل الحمل الأولي الذاتي ، بينما حمل الإنسان علىٰ فرده بالذات هو من قبيل الحمل الشايع الذاتي ، وسوف نشرح هذا مفصّلاً في فصول لاحقة بعون اللّه .

والمقصود من « الذاتي » هنا هو الإسناد الحقيقي في مقابل الإسناد المجازي . إذن حمل الإنسان علىٰ فرده بالذات ليس إسناداً مجازياً وإنما هو إسناد ذاتي .

نعود إلىٰ النور والوجود فنؤكّد علىٰ اننا إذا تعرّفنا علىٰ الفرد بالذات للنور في أيّ طبيعة ، فهنا تتّحد الفلسفة والمنطق بالعلم . وإذا كان هناك عالِم يدرس فيروس السرطان في المختبر ثمّ اكتشف الفرد بالذات للسرطان عن طريق العلم والتجربة ، لا عن طريق الفلسفة فإن هذا الفرد بالذات يسري إلىٰ الطبيعة حتماً سراية عقلية فيكون قد تعرّف أيضاً علىٰ طبيعته الكليّة ، أي أنه باستخراج الفرد بالذات يكون قد استخرج كلية أيضاً .

وهذا يعني اننا لو تعرّفنا علىٰ الأفراد بالذات بهذه الطريقة ، فهي لا تختلف عن القياس والبرهان ، ولا حتىٰ مع التعريف والحدّ المنطقي ، لأن الفرد بالذات هو عين الطبيعة . ولهذا فإن الفلاسفة الإشراقيين ـ من جملة الفلاسفة المسلمين ـ يبحثون دائماً في ظواهر الطبيعة ، مثل الفلاسفة التجريبيين ، ويصلون إلىٰ الطبايع الكليّة عن طريق الوجودات العينيّة التجريبيّة ، ولا يظفرون بحقائق الوجود عن طريق الطبايع الكليّة المحاطة بالظلام . فهؤلاء يسلكون طريق الحضور في حقائق الوجود ـ الطبيعيّة وغير الطبيعيّة ـ للوصول إلىٰ الحقائق الكليّة الإلٰهيّة ، ففي فلسفة الإشراق يوجد الحضور والنور وليس الحصول . ففي الإدراك البصري لا تعترف حكمة الإشراق بأنّه خروج شعاع ولا هو انطباع ، وإنما هو كشف حضوري . وهذا هو ما تسمّيه الفلسفة الحديثة بالواقعية الساذجة البسطية (Naive Realism) ، ويعدّ هذا جزء من الفلسفة الوضعية المعاصرة .

ونلاحظ هنا أن شيخ الإشراق قد أصبح فيلسوفاً تجريبياً تقريباً . ومن هذا القبيل المثال الذي يذكره في مجال النور .

ويقول: إن الفلاسفة الآخرين يؤكّدون علىٰ أن « كل مجرّد فهو عاقل بذاته » ، ونحن لا نقبل تلك الأدلّة التي ذكروها ، وإنما نقبل الفرد بالذات التجريبي ، فإذا شعرنا بـ « الأنا » ، الأنا الذاتيّة الحقيقيّة ، أي الفرد بالذات للأنا وهي النفس ، وعرفنا أنّها مجرّدة وعاقلة بالذات ، فلمّا كان « الأنا » فرداً بالذات للعاقل والمجرد فإننا نقول إن جميع أفراد المجرّد عاقلة بالذات ، لأن « الأنا » عاقل بالذات ، إذن كل مجرّد مثل نفسي ونفسك فهو عاقل بالذات . وهذا هو معنىٰ: « كل ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة » .

وانطلاقاً من هذا نحن نستطيع إجابة كثير من الفلاسفة التجريبيين في مورد وجود اللّٰه ووجودات ما بعد الطبيعة . فمن المسائل المهمّة التي طرحها « كانتْ » هي أن وجود الباري تعالىٰ وجود أرفع من عالَم الطبيعة (Transcendent) ، فكيف نستطيع معرفة هذا الوجود الأرفع في هذا العالم الأسفل . نعم تلك الوجودات اللاحقة (posterior) تتميّز بمعرفة أخفض ، ونحن نستطيع تجربة ماهياتها مع وجوداتها ، فنرىٰ مثلاً تلك المنضدة التي عرّفوها لنا ونحن نريد أن نثبت ـ بالوسائل التجريبيّة التي هي تحت تصرّفنا ـ هل هي نفس تلك المنضدة الموجودة خارج أذهاننا أم لا؟ فنقارن بين ماهية تلك المنضدة الموجودة في أذهاننا ووجودها الخارجي ونجرّب ذلك . فنستكشف من هذا قيمة علومنا التجريبيّة . ويواصل كانت حديثه قائلاً: في مسائل ما بعد الطبيعة مثل وجود اللّٰه ، وجود النفس ، فإن الغرض هو أننا عرفنا مفهوم اللّٰه وظفرنا بتعريفه المنطقي ، ولكن كيف نستطيع أن نثبت أن ماهية اللّٰه الذهنيّة منطبقة علىٰ وجوده العيني ، مع أن وجوده ليس تجريبياً ولا يمكن الإثبات بالتجربة أنه وجود حقيقي ومطابق لِما له من تعريف في أذهاننا .

بينما في مجال العلوم الأخفض (Posterior knowledge) تكون هذه التجربة متوفّرة وصحيحة تماماً . فنحن قادرون علىٰ إثبات علومنا هذه بالتجربة العينيّة ، وهذه التجارب هي التي تضفي القيمة والاعتبار علىٰ علومنا الذهنيّة .

وجواب « كانتْ » هو كون حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك ، بالإضافة إلىٰ الفرد بالذات ، فليس من الضروري أن نجد بالتجربة ذلـك الوجـود الرفيـع بصورة مباشرة ثم المقارنة بين ماهيته ووجوده ، وإنما عندما تكون وجودات الطبيعة وجوداً حقيقةً وفرداً بالذات للوجود ، ولو أننا تعرّفنا عليه بالتجربة في عالَم الطبيعة ، فإن كل تعريف نذكره لذلك الفرد بالذات يكون سارياً بذاته إلىٰ طبيعة الوجود بأسرها ، أي إلىٰ جميع مراتب الوجود ، ويتمّ هذا بقاعدة: « كل ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة » ، ولا ضرورة للمقارنة بين وجود كل شيء علىٰ حدة مع مفهومه لرؤية انطباقه عليه .

وهل باستطاعتنا تجربة الأفراد اللامتناهيـة كل علىٰ حدة لطبيعة واحدة في العالَم الطبيعي؟

مثـلاً طبيعة الإنسـان ، فإن بـإمكاننـا أن نجري التجـارب علىٰ سقراط وأفلاطون وهذا الشخص أو ذاك ، ولكن هناك ملايين الناس الذين لا سبيل لنا إليهم ، فكيف نخضعهم لتجاربنا؟ ومع ذلك كما نقول عن هذا الفرد الحاضر أنّه إنسان فإننا نقول عن أولئك الأفراد الذين كانوا قبل ملايين السنين والأفراد الذين سوف يأتون بعد ملايين السنين أنهم أفراد للإنسان أيضاً ، لأننا قد تعرّفنا علىٰ الفرد بالذات لهذه الطبيعة ، وهذه سراية عقلية طبيعيّة ذاتية لجميع أفراد الطبيعة: « كل ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة » .

التشكيك في حقيقة النور: ـ

نعود إلىٰ حقيقة النور وطبيعته التي هي مقولة بالتشكيك ، فإذا تعرّفنا علىٰ أحكامها في المراحل المتدنّية جداً للنور ، وهو هذا النور الحسّي فإنها تكون صادقة علىٰ جميع المراحل العالية للنور وعلىٰ نور الأنوار أيضاً فهو (ظاهر بذاته مظهر لغيره) .

وابتكار صدر المتألِّهين هو إحلال النور محل الوجود ، وإحلال الوجود محلّ النور ، ويشكل علىٰ شيخ الإشراق بأن جميع الخصائص التي ذكرتها

للنور هي ثابتة للوجود أيضاً ، غاية الأمر انك لم تذكر اسم الوجود وعددته اعتبارياً ، فهل النور غير الوجود؟ ألم تعترف بأن النور مقول بالتشكيك؟ ثم ألم تعتبر الماهيّات هي الأصيلة؟ فهل الماهيّات مقولة بالتشكيك؟ أنت تعلم بأن الماهيات ليست مقولة بالتشكيك ، ومع ذلك تعترف بأن النور مقول بالتشكيك . فلما تذكر الشيء (وهو الوجود) وتعرّفه ولكنك لا تذكر اسمه؟ فالنور يعني الوجود والوجود يعني النور أيضاً ، وليس هو شيئاً غيره ، وكل حكم ينسب للنور فهو ثابت للوجود كذلك .

والآن نحاول من خلال معنىٰ التشكيك أن نطرح مسألة مخروط الوجود الذي قلنا إنه وجود واحد شخصي ، حيث يحتلّ رأسَ هذا المخروط وجودُ واجب الوجود الذي هو فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ عدّة ومدّة وشدّة ، وفي المراحل الأخرىٰ تكون سائر الموجودات .

ونبيّن أيضاً أن عالم الصيرورة (becoming) الأفلاطونية يحتلّ قاعدة المخروط ، وهذا العالم وإن كان ضعيفاً جدّاً ، ولكنّه علىٰ أيّ حال نوع من الوجود ويتمتّع بوحدة الوجود ، وخاصيّة تدنّي الوجود وتنزّله هي التي تجعله متشابكاً مع الإعدام ومختلطاً بها ، لا كما قال أفلاطون بوجود الفرق بين (becoming) و (being) ، وإنّما (becoming) هي من نوع وسنخ نفس الوجود وهو من المراتب النازِلة لوجود (being) ، والوجود في هذه المرتبة هو الصيرورة ، فالصيرورة ليست منفصلة عن الوجود . وهذا هو معنىٰ وحدة الوجود أيضاً .

وقد قال بهذا حكماء إيران القديمة ، وقبله الحكماء المسلمون وأكملوه . ولتوضيح هذا التشكيك في الوجود قام الحكماء المسلمون بتقسيم الكلّيّات ، أوّلًا إلىٰ الكلّيّات المتواطية والكلّيّات المشككة . وذكروا للتشكيك أقساماً أيضاً ، فهناك التشكيك العامي والتشكيك الخاصّي . وقسّموا التشكيك الخاصّي إلىٰ أقسام: التشكيك خاص الخاصّي ، والتشكيك أخصّ الخواصّي ، وتشكيك صفوة خاص الخاص ، وتشكيك صفوة خلاصة أخصّ الخواص . وبعض هذه الأقسام يتعلّق بالعرفان ، وكل ما يتعلق بالفلسفة فهو

التقسيم الأوّل ، أي تقسيم التشكيك إلىٰ العامي والخاصّي . فالتشكيك العامي هو أن يكون التفاوت في الطبيعة نفسها بمعنىٰ أن ظرف ذلك التفاوت هو نفس الطبيعة ، ولكن العامل الأصلي وما به التفاوت ليس هو تلك الطبيعة . هذا هو التشكيك العامي . وقد سُمِّيَ بذلك لأن خاصية ما فيه التفاوت متوفرة في جميع أقسام التشكيك . مثل نور الشمس ونور القمر ، فبينهما تفاوت في طبيعة النور وأصله ، ولكن عامل التفاوت وما به التفاوت في الواقع هو الاختلاف بين جسم الشمس وجسم القمر . فالحيثيّة التعليليّة لهذا التفاوت ليست هي نفس طبيعة النور ، وإنما هي قرص الشمس وقرص القمر . إذن في هذا المثال يكون ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت ، فعلّة تفاوتهما شيئان ، ولكن طرف التفاوت هي مراتب طبيعة النور .

وهناك موارد أخرىٰ يكون فيها ما به التفاوت هو عين ما فيه التفاوت مثل العدد أو الخط ، أو قصر وطول الزمان ، ففي نفس ذلك الشيء الواقع فيه التفاوت يكون التفاوت واقعاً فيه بسبب نفس ذلك الشيء وواسطته ، مثل بعد الزمان ، فالتقدّم والتأخّر يكون بنفس الزمان ، فنفس الزمان يستلزم التقدّم والتأخّر ، وطرف وقوع هذا التفاوت هو نفس الزمان أيضاً .

والذي هو مورد بحثنا هنا في موضوع الوجود ، ونحاول إثباته في مخروط الوجود هو التشكيك الخاصّي الذي يكون ما به التفاوت هو عين ما فيه التفاوت ، فالوجود بهذا المعنىٰ يتميّز بالتشكيك الخاصّي . وبهذا التشكيك الخاصّي سوف نبيّن الخطوط الطوليّة في هرم الوجود وسوف نفرض هذه الخطوط الطوليّة من القاعدة وحتىٰ رأس الهرم متّصلة مترابطة حتىٰ نستطيع بيان ومعرفة العلاقة الأنطولوجية لعالم الوجود بمبدأ التكوين في هذا الهرم .

ويعتبر هذا من أهم نتائج المنطق التحليلي والفلسفة التحليليّة ، حيث تسمح لنا في أن نصبّ القضايا والقياسات المنطقيّة الفلسفيّة في قوالب وأشكال رياضيّة ، وأن نصوّرها في أبعاد تعليميّة محسوسة ، حتىٰ نوفّر الفرصة لعيوننا وحواسنا الظاهرية أن تدرك إدراكاً حسيّاً وتجريبياً ما استطاع ذهننا الغوّاص أن يدركه بالتحليل إدراكاً عقلانياً .



الفصل السابع

أنطولوجيا « كانتْ » وفلسفة المعرفة

من المشهور عن « كانتْ » قوله بأن « الوجود » ليس محمولاً حقيقياً ، وإنما هو دائماً رابطة بين الموضوعات والمحمولات . وباصطلاحنا يريد « كانتْ » أن يقول: ليس هناك « وجود محمولي » ، وكل ما نفهمه من الوجود هو الوجود الرابط ، وليس الوجود المستقل .



دراسة لأنطولوجيا « كانتْ » : ـ

نحاول في هذا الفصل دراسة الأنطولوجيا (ontology) ثم مقارنتها مع فلسفة المعرفة (Epistemology) الإسلامية ، لأن بينهما كثيراً من جهات التشابه .

وتلاحظون اهتمامنا بأسلوب المقارنة لأننا نعتقد أن الفلسفة لون من التفكير الإنساني ، وباصطلاح فلسفة علم اللغة (Linguistics) هي لغة إنسانية وطريقة للتفاهم الإنساني . والحقيقة أنه لا يوجد اختلاف كبير بين هؤلاء ، ويقع الاختلاف في طريقة البيان للموضوع ، وإلّا فإنّ هاتين الفلسفتين ـ الإسلامية والغربيّة ـ لا يوجد بينهما اختلاف أساسي . ففي مسألة الأنطولوجيا هذه يوجد تقارب كبير في مواقفهما ، سواء من ناحية فلسفة المعرفة (أبيستمولوجي) أم من ناحية مباحث الوجود الإسلامية ، أم من ناحية تبويب صدر المتألِّهين للحمل حيث قال بوجود لونين من الحمل : هما الحمل الأوّلي الذاتي والحمل الشايع الصناعي . وعلاوة علىٰ هذا فإن الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية هو أنطولوجيا العِلم الذي يدرس وجود ظاهرة العلم .

وقد انتهىٰ بنا المطاف في الفصول الماضية إلىٰ هذا الموضوع ، وهو أن « كانتْ » يقول إن الوجود لا يضيف شيئاً إلىٰ الماهية ، ومقصوده من الماهية هو المفهوم . ونريد أن نبيِّن هنا الفرق بين المفهوم والماهيّة ، والفرق بين المفهوم والماهية من جهة والماهية والوجود من جهة أخرىٰ .

فمن وجهة نظر الفلسفة الإسلامية لا يوجد فرق تقريباً بين المفهوم والماهية ، إلّا أن الفرق بينهما من وجهة نظر المنطق الإسلامي هو العموم والخصوص المطلق ، فكل شيء يُطلق عليه الماهية من حيث هي فإن المفهوم صادق عليه أيضاً ، ولكن بعض الأشياء يصدق عليه المفهوم ، بخلاف الماهية ، فإنها غير صادقة عليه ، فكل ماهية من حيث هي هي ، أي كل ماهية خالية من الوجود والعدم ، وهي صرف الماهيّة وتسمَّىٰ بـ « الحيثيّة الإطلاقيّة » ، وهي لا موجودة ولا معدومة ، فمثل هذه الماهيّة هي صرف مفهوم ، مثلاً مفهوم الإنسان فهو بقطع النظر عن الوجود والعدم يكون الإنسان إنساناً بالضرورة الذاتية . وسوف نشير إلىٰ الفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية في فرصة مناسبة . وهذه هي قاعدة الهوهويّة (Identity) ، (A is A) ، ويعبّر عنها في الفلسفة الإسلامية بأن « ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسلبه عنه مستحيل » . هذه هي الماهيّة ، لأنه بإزاء الماهيّة قد تكون بعض الحقائق الخارجية التي ننتزع منها هذه الماهية ، فكل شيء له ما بإزاء في الخارج وليس منشأ انتزاع ، أي هناك وجود في الخارج هو بعينه هذه الماهية ، فهذه تسمّىٰ بالماهيّة . وقد يكون للشيء ما بإزاء في الخارج بالفعل ، وقد يكون هذا الشيء ليس موجوداً بالفعل ، ولكن كل وجود له هذا الإمكان ، وهو أن ينطبق عليه المفهوم تماماً فوجوده العيني نفس الماهيّة ، فإن هذا المفهوم يسمَّىٰ بالماهيّة . إلّا أن بعض الأشياء ليس بهذه الصورة ، وإنما هو مفهوم انتزاعي صرف ، غاية الأمر أن منشأ انتزاعه أمر خارجي ، لا انّ الشيء المنتزع موجود في الخارج ، مثل الفوقيّة والتحتيّة وكثير من المفاهيم التي هي من هذا القبيل . ففي الخارج لا يوجد غير الموجودين اللذين أحدهما فوق الآخر كما في الكتابين اللذين وضع أحدهما علىٰ الآخر ، فليس هناك في الخارج شيء ثالث غير الكتابين يسمَّىٰ بالفوقيّة ، ولا شيء رابع غيرهما يسمَّىٰ بالتحتيّة . وإنما الفوقيّة والتحتيّة ننتزعهما من هذا الوضع الخارجي ، فالفوقيّة إذن مفهوم إضافي وليس ماهيّة مستقلّة حقيقيّة ، لأنه ليس في الخارج وجود بإزاء الفوقيّة تنطبق عليه . ويسمَّىٰ هذا بالمفهوم الاعتباري الانتزاعي . ومن هذا القبيل المفاهيم التي تسمَّىٰ بالخارج المحمول .

والمفهوم الكلّي للوجود هو من هذا القبيل ، أي أنه مفهوم اعتباري انتزاعي ، لأننا ننتزع مفهوم الوجود من كل شيء ، فمفهوم الوجود مفهوم انتزاعي مصدري بمعنىٰ التحقّق . ونحن لا نستطيع أن ننتزع التحقّق من شيء موجود علىٰ حدة وبصورة مستقلّة عن جميع الأشياء الأخرىٰ ، بمعنىٰ أن وجود المنضدة متحقّق في الخارج بصورة مستقلّة عن نفس المنضدة حتىٰ ينطبق عليه مفهوم وجود المنضدة ، وليس علىٰ نفس المنضدة . وكذا مفهوم الشيء والماهية . فمفهوم « الماهية » منتزع أيضاً من الجوهر والأعراض ، ولا يوجد مفهوم منعزل عن الجوهر والأعراض يسمَّىٰ بالماهيّة ، وإنما الماهيّة تنتزع من الماهيات العشر . وتسمي الفلسفة هذه المفاهيم بالمفاهيم الاعتبارية . ولمّا كانت الفلسفة باحثة عن حقائق الأشياء علىٰ ما هي عليها ، فإن اعتباريات الفلسفة أيضاً ستكون اعتباريّات وإن لم يكن لها مصداق وما بإزاء في الخارج لكن لها منشأ انتزاع في الواقع ، لأن الفلسفة لا يمكنها أن تبحث في شيء ليس له مصداق وما بإزاء في الخارج ، وليس له أيضاً منشأ انتزاع واقعي ، لأنه حينئذ يكون خارجاً عن موضوع الفلسفة الذي يدور حول حقائق الأشياء . إذن لا بدّ أن يكون له لون من التحقّق في الخارج ، امّا بأن يكون له ما بإزاء حقيقي ، وإما أن يكون له منشأ انتزاع واقعي .

والأشياء التي منشأ انتزاعها حقيقي ، لا ذاتها ، تسمَّىٰ بالاعتباريّات في نفس الأمر ، ومن جملتها اعتبارات الفلسفة .

إذن قول « كانتْ » إن الوجود لا يضيف شيئاً إلىٰ الماهيّة ، تفسّره الفلسفة الإسلامية بأن مفهوم الوجود معنىٰ اعتباري مصدري ولا يضيف شيئاً إلىٰ حقائق ماهيّات الأشياء في خارج الذهن .

والبحث في أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة ، وإن الوجود إذا كان أصيلاً فالماهية اعتبارية ، وأمّا إذا كانت الماهيّة أصيلة فإن الوجود اعتباري ، يكون الاعتبار هنا بهذا المعنىٰ . وليس بمعنىٰ اننا كلّما رغبنا في شيء فنحن نستطيع اعتباره كما يدّعي الإسميّون (Nominalist) ، فإذا كانت الماهية اعتبارية ،

فليس هذا اعتباراً محضاً يحدث باختيارنا وقصدنا ، وإنما هو ينتزع من منشأ حقيقي هو نفس حقيقة الوجود الأصيلة . وكذا العكس ، فإذا قلنا بأصالة الماهية ، فإن الوجود ينتزع من الماهية .

فالفلسفة إذن لا تسمح لنا بالبحث في الاعتباريّات الخالصة ، ولا تجيز لنا الانتماء إلىٰ الإسميين .

وفي مقابل اعتباريّات الفلسفة هناك اعتباريّات يجري الحديث عنها في الحقوق والفقه ، وتسمّىٰ بالاعتباريات لأنها توجد بقصد المعتبر ، وتعدم بقصده أيضاً . مثل علاقة الزوجية والملكية والرقّ وأغلب العلاقات القائمة في الحقوق والفقه بين الشخص وعائلته ، وبين الشخص والأشياء الأخرىٰ . وهذه الاعتباريّات ليس لها منشأ انتزاع حقيقي ، فالإنسان بقصده وإرادته للشيء يجعله تحت ملكيته أو يخرجه من ملكيته فيصبح معدوماً مطلقاً . وانتقال الشيء في ملكيتي ليس انتقالاً حقيقيّاً ، لأنه ليس انتقالاً من مكان إلىٰ مكان آخر ، ولا هو انتقال وجود إلىٰ وجود آخر (مما يسمّىٰ بالانقلاب) ، ولا هو استحالة مما يحصل في الكيفيّات ، كانتقال لون إلىٰ لون آخر . فليس في هذا أيّ لون من ألوان الحركة والانتقال ، وإنما هو انتقال اعتباري وليس انتقالاً حقيقيّاً .

ويقول الفقهاء والحقوقيُّون أن للملكيّة أو الزوجية نحواً من أنحاء الوجود ، ولكنه وجود اعتباري ، بمعنىٰ أننا نفرض لها وجوداً وتحقّقاً في عالم الاعتبار ، ثم نرتّب آثاراً علىٰ ذلك التحقّق .

وللشيخ الأنصاري رحمه اللّه بحث مفصّل في الرسائل يشرح فيه كيفيّة الاعتبار ، ويطرح هذا السؤال:

هل لدينا في الواقع مجموعة من الوجودات الاعتبارية ، أم أنّها أحكام فحسب ، ونحن جمعنا هذه الأحكام وأطلقنا عليها اسم الوجود ، وإلّا فإنه ليس هناك وجود اعتباري؟

فهذه ليس لها رصيد في الخارج ، وليس لهـا وجود حقيقي ولا وجـود اعتباري ، وإنما هي أحكام سنّها الشارع ، ومن هذه الأحكام التي تتمتّع بواقع حقوقي نحن ننتزع وجوداً ونسمّيه بالوجود الاعتباري ، بينما موضوعاتها ليس لها وجود اعتباري ، وهذا بحث مستقل لا نقصد الخوض فيه فعلاً ، والذي يهمّنا في هذا المضمار هو أن نؤكّد علىٰ أن اعتباريات الفلسفة هي اعتبارات في نفس الأمر، وليست هي من قبيل الاعتباريات الفقهيّة والحقوقيّة . وكذا المعقولات الثانية فكثير منها اعتبارات في نفس الأمر .

المعقولات الثانية : ـ

والمعقولات الثانية علىٰ نوعين: أحدهما المعقولات الثانيـة الفلسفيّة ، والثاني هي المعقولات الثانية المنطقيّة . والمعقولات الثانية الفلسفيّة يكون عروضها في الذهن ، واتصافها في الخارج ، كالإمكان ، ولهذا فإنها تحمل علىٰ الوجود في الخارج . فمفهوم الإمكان ليس مثل البياض والسواد ، وإنما هو لون من المعقولات التي لا يمكن مشاهدتها في الخارج ولا لمسها ، ولكنها مع ذلك تحمل علىٰ الأشياء ، فيمكن القول أن هذا الشيء ممكن أو العالم ممكن الوجود وليس واجب الوجود . فالإمكان عرض ، ويكون عروضه للشيء الممكن في الذهن ، إلّا أن اتصافه في الخارج ، فهذا الشيء يتّصف بالإمكان في الخارج لا في الذهن . فهذا الشيء ليس ممكناً في الذهن ، وإنما هـو ممكن في الخارج ، وكذا مفهوم الوجود فهو يعرض في الذهن ، إلّا أن الأشياء الخارجية الموجودة تتّصف بمفهوم الوجود في الخارج .

إلىٰ هنـا يكون صحيحـاً قول « كـانتْ »: إن الوجـود ليس لـه تـركيب انضمامي مع الماهيّة ، وتوافق عليه الفلسفة الإسلامية .

ويضيف « كـانتْ »: إن الـوجـود أو المـوجـود ليس محمـولاً حقيقيـاً انضمامياً ، بحيث يضيف إلىٰ الماهيّات شيئاً عينيّاً ، وإنما هو رابط دائماً بين الموضوع والمحمول . فالمتحقّق من الوجود هو وجود النسبة والوجود الرابط (copula) في القضايا ، كما في هذه النسبة: « اللّه كلّه علم » ، فالموضوع

والمحمول نربطهما بواسطة الوجود الرابط ، وهو ليس محمولاً .

ونوجّه في هذا المجال إشكالاً إلىٰ « كانتْ » ونسأله: عندما تقول إن الوجود رابط بين هذين فحسب ، فهل أنت فرضت الموضوع والمحمول قبل ذلك ، ثم نسبت أحدهما إلىٰ الآخر؟

إن معنىٰ الرابط (copula) هو هذا وليس له معنىٰ آخر ، فإذا قلنا: هذا الجسم أبيض ، فلو لم نفرض من قبل وجود الجسم والبياض فإننا لا نستطيع نسبة البياض إلىٰ الجسم .

وبناءً علىٰ هذا فإن الوجود وإن كان رابطاً في مثل هذه القضايا ولكن هذا الرابط يدل بالضرورة دلالة لزومية منطقية علىٰ أن هناك وجوداً آخر وهو ليس رابطاً ، وإنما هو بمعنىٰ الوجود المحمولي الذي جعله (Quine) علىٰ عاتق أفلاطون . فكلّما حاولوا الفرار من الوجود المحمولي وجدوا أنفسهم مضطرّين لقبوله من قبل والاعتراف به .

وعندما يلاحظ « كانتْ » الوجود الذي هو وجود محمولي بحسب الظاهر كما في قولنا: « اللّه موجود » فإنه يقول: لو أعدنا هذا الوجود إلىٰ الوجود الرابط (copula) ، لقلنا إن مفهوم اللّه أو ماهيّته موضوع . هذا إذا كان للّه ماهيّة! والحكماء المسلمون يرفضون هذا قائلين: « الحقّ ماهيّته انيّته » . فإن كان للّه ماهيّة فنحن نجعلها موضوعاً ونجعل الوجود محمولاً ، أي مصداق هذه الماهيّة وتحقّقها العيني نجعله محمولاً ، فهنا يكون لدينا أيضاً وجود رابط . أي نقول إن هذا الوجود متعلّق بهذا المفهوم ، أو هذا المفهوم متعلّق بهذا الوجود . فهذه القضيّة البسيطة تعود أيضاً إلىٰ الرابطة السائدة بين اللّه والوجود ، أي ان هذا التحقّق العيني متعلّق بهذا المفهوم .

إذن من وجهة نظر « كانتْ » يتّصف الوجود بالربط في العلاقة بين الوجود والماهيّة ، وليس هو محمولاً مستقلاً بحيث يضيف شيئاً إلىٰ الموضوع .

وتجيب الفلسفة الإسلامية علىٰ تحليل كانتْ هذا قائلة: إن هناك لونين

من الرابط: أحدهما النسبة الاتحادية ، والآخر هو النسبة الربطيّة . فالنسبة الاتحادية هي النسبة المتحقّقة بين الماهيّة والوجود ، لأن الماهيّة كما يقول « كانتْ » ليست شيئاً يُضاف إلىٰ الوجود ، والوجود أيضاً ليس شيئاً يُضاف إلىٰ الماهيّة ، وإنما « الوجود نفس تحقّق الماهية وكونها » . ولمّا كانت الماهيّة اعتبارية ومبهمة ، والوجود هو المتحصّل ، فكل رابط بين المتحصّل واللامتحصّل يسمّىٰ بالنسبة الاتحادية . وإذا كان هناك شيئان متحصّلان فلا بدّ أن تكون النسبة بينهما ربطيّة . فإذا كان هناك بياض وجسم ، فهذان وجودان ، والبياض غير الجسم الذي هو عبارة عن الشيء ذي الأبعاد الثلاثة وغير كمّيّته التعليميّة ، فهذان وجودان ، والنسبة بينهما ربطيّة وليست اتحادية . والموجودان الجوهريّان إذا أردنا أن تقوم بينهما علاقة المالك والمملوك فإن تركيبهما اعتباري . ولكن النسبة بين المتحصّل واللامتحصّل تكون اتحادية دائماً ، كالنسبة بين الوجود والماهية . فالماهيّة أو الوجود أمر اعتباري ، وليس عندنا في الخارج تحصّل لشيئين ، بناءً علىٰ اعتبارية الوجود وأصالة الماهيّة ، أو بناءً علىٰ أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة ، فهناك شيء واحد في الخارج فحسب وهو اما الوجود واما الماهيّة ، والشيء الثاني يصبح اعتبارياً وغير متحصّل ، أي ليس له تحقّق واقعي . فإذا أردنا نسبة هذا الشيء غير المتحصّل إلىٰ شيء متحقّق ومتحصّل في الخارج فإن هذه النسبة ستكون اتحاديّة . والنسبة بين الجنس والفصل اتحادية أيضاً لأن الجنس غير متحصّل والفصل متحصّل ، والفصل في الحقيقة هو فعلية الجنس ومن سنخ الوجود ، والجنس هو الجهة المشتركة بين الأشياء ، والجهة المشتركة لا تحصّل لها إطلاقاً لأن المشترك ليس موجوداً ، والمشترك دائماً مضمّن في الخصوصيّات . فلا نلاحظ في الوجود شيئاً هو حيوان خالص أو جسم خالص ، وليس هو شيئاً آخر . وإنّما الحيوان مضمّن في الناطق أو في الخصوصيّات الأخرىٰ ، فالحيوان إذن غير متحصّل فإذا أردنا نسبته إلىٰ الفصل الذي هو متحصّل فالنسبة بينهما تكون اتحادية لا ربطيّة . وكذا النسبة في قولنا: « اللّه موجود » فهي اتحادية ولا يمكن أن تكون مثل النسبة في قولنا « اللّه كلّه عِلم » لأن شكل القضية حينئذٍ يختلف تماماً .

ويريد « كانتْ » هنا أن يستنتج نتيجة تهمّنا فيقول: إن هذه النسبة الربطية (وحسب قول الحكماء المسلمين فهي نسبة اتحادية) في قولنا « اللّه موجود » تختلف عن الأمثلة التي هي في مورد الأجسام والمحسوسات. فإذا قلنا في التجريبيّات: « المنضدة لونها أصفر » ، فإنه يختلف عن التعريف الذي نقدّمه في مورد اللّه ، فكل صفة نقدّمها في مورد اللّه فهي في الحقيقة تعريف (Definition). والتعريفات المنطقيّة كلّها إمكانات منطقيّة ، فالتعريف سواء أكان لفظياً أم حقيقياً فهو إمكاني ، وهو لا يخرج عن حدّ التعريف سواء أكان في مجال واجب الوجود أم في الأشياء التجريبيّة.

ويصل « كانتْ » إلىٰ صلب الموضوع ، فيبيّن الفرق بين القضايا الأرفع والقضايا التجريبيّة ، ويشرح الاختلاف بين « اللّه موجود » و« هذا الجسم أبيض » أو « سقراط موجود ».

والجواب هو أن إحدىٰ الفئتين تجريبيّة والأخرىٰ غير تجريبيّة ، وحسب قول « كانتْ » (posteriori - priori) ، إحداهما من المعرفة الأرفع ، والأخرىٰ من المعرفة الأدنىٰ. ويؤكّد « كانتْ » علىٰ عدم الفرق بينهما من حيث التعريف ، فكما أننا نعرّف مفهوم الأبيض ، أو مفهوم كلّه علم كذلك نعرّف مفهوم اللّه ، بمعنىٰ أننا نقوم بشرح إمكانيّاته ومزاياه وقيمه المنطقيّة. ففي أحد الصفوف مثلاً نقوم بتعريف « المربّع » للطلّاب ، وحتىٰ اننا قد لا نرسم شكل المربّع علىٰ السبورة ، ولكننا مع ذلك نعرّفه. فهذه التعريفات كلّها تفيد الإمكان المنطقي ، ولا يمكن من خلال هذه التعريفات الظفرُ بمربّع حقيقي وأصيل واقعي إطلاقاً ، وكذا تعريف الدولارات المائة ، فإن تعريفها لا يضيف شيئاً إلىٰ رصيدنا المصرفي. وكذا تعريف اللّه فإذا عرّفناه بأنّه ذلك الموجود الذي لا يمكن أن يتصوّر ويتعقّل ما هو أكمل منه وأفضل ، وحتىٰ إذا أقحمنا الوجود في التعريف فقلنا « إن اللّه هو ذلك الموجود الواجب الوجود بالذات » ، الذي لا يمكن تصوّر وجود أرفع منه ، فإننا نسلّم بذلك ونعترف ، ولكن كيف يمكنكم الانتقال من هذا التعريف إلىٰ الحقيقة الخارجيّة؟

أمّا في الموضوعات التجريبيّة فالأمر سهل يسير ، حيث يقول « كانتْ » إننا نطبّق التعريف علىٰ العالم الخارجي بواسطة التجربـة . فنقول مثـلاً في تعريف الماء إنّه مركّب من جزءين من الهيدروجين ، وجزء من الأوكسجين ، ثم نطبّق هذا التعريف علىٰ المياه الموجودة في العالَم ، حيث نلاحظ انطباق التعريف علىٰ الواقع من دون نقص ولا زيادة ، لأن الوجود العيني لا يضيف شيئاً إلىٰ ماهيّته .

بينما بالنسبة للّه فإنه غير تجريبي إطلاقاً ، ومن جملة المعرفة السابقـة (priori) ، ونحن نعجز عن تطبيق مفهوم اللّه علىٰ وجوده بواسطة التجربة ، فكيف نستطيع بمجرّد التعريف إثبات حقيقته في الخارج؟

•

هذا هو كلام « كانتْ » في كتابه « نقد العقل النظري » ، حيث يصل إلىٰ طريق مسدود في مجال وجود اللّه ووجودات ما بعد الطبيعة ، ويظهر العجز فيها . ويمتدّ تساؤل « كانتْ » هذا إلىٰ جميع الأدلّة الوجوديّة المقامة لإثبات وجود اللّه .

وتجيب الفلسفة الإسلامية بأن فلسفة ما بعد الطبيعة تستطيع الإجابة علىٰ تساؤل « كانتْ » ، ونحن بالمعايير المنطقيّة ، وحسب قول ابن سينا لا بدّ لنا من إثبات وجود واجب الوجود من نفس مفهوم الوجود ، ومن دون تشبّث بأي شيء خارج ذلك كما هو مضمون برهـان الصديقين . ويحقّ لابن سينـا أن يتباهىٰ بإنجازه الفريد ، ويحقّ لنا أن نتباهىٰ بدورنا في إثبات كلام ابن سينا بأسلوب المنطق الحديث .

يقول « كانتْ » إن ديكارت ولايبنتس حاولا إثبات وجود الباري تعالىٰ من خلال مفهوم الوجود ، إلّا أن هذا غير ممكن وغير صحيح ، لأنه مهما أثبتنا ضرورة الوجود في تعريف مفهوم الوجود ، ومهما وصلنا بها إلىٰ مستوىٰ الشدّة والحدّة ، فإننا لا نستطيع إثبات حقيقة الوجود من خلال مفهوم الوجود ، لأن وجود الباري تعالىٰ من لون الوجود الأرفع . ونحن نستطيع أن نفكّر ـ فحسب ـ في مورد اللّه ، ولكننا نعجز عن إثباته ، ولا يمكننا أن نحصل علىٰ العلم به .

ومن جملة هذه الموارد التي يؤكّد عليها « كانتْ » مراراً ما يسمِّيه « كـانتْ » بالأشياء في أنفسها (in them selves) فإننا لا نستطيع أن نظفـر بالعلم فيهـا ولكننا نستطيع أن نفكِّر فيها .

فالفرق إذن بين « اللّه موجود » ومسائل الموجودات التجريبيّة والرياضيّة ، هو أننا في مجال الطبيعيّات والأحكام الرياضيّة نستطيع الظفر بوجودات في الخارج تثبت لنا تجريبيّاً مفاهيمنا الإمكانية ، وأمّا بالنسبة للوجود الأرفع مثل وجود الباري تعالىٰ ووجود النفس فإن مثل هذا الفعل لا يتيسّر لنا ولا نستطيع أبداً أن ننسب وجوده إلىٰ ماهيّته بواسطة التجربة حتىٰ نظفر بتحقّقه العينيّ .

والفلسفة الإسلامية في هذا المجال تخالف « كانتْ » ، وتقول إننا نثبت أننا نستطيع القيام بهذا . ونحن نبيّن هذا الموضوع بالطريقة الفلسفيّة لكانتْ نفسه ، فقد قسّم « كانتْ » القضايا إلىٰ فئتين هما القضايا التحليليّة (analytic) والقضايا التركيبيّة (synthetic) ، ولكل منهما معيار خاص . فـأي قضيّة إذا فرضنا موضوعها وسلبنا منه المحمول أدّت إلىٰ تناقض ، فاننا نفهم ان هذه القضية تحليلية (analytic) ، ولا يجوز فيها سلب المحمول عن الموضوع . مثلاً « الإنسان حيوان ناطق » أو « الجسم ما له أبعـاد ثلاثـة » . فإذا فـرضنا الإنسان وقلنا إنه ليس حيواناً ناطقاً ، فكأننا قلنا إن الإنسان ليس إنساناً ، أو إذا فرضنا الجسم ، وقلنا إنه ليس له أبعاد ثلاثة ، فكـأننا قلنـا إن الجسم ليس جسماً ، إذن يعرف من هذا أن الحيوان الناطق منطوٍ في ذات الإنسان ، ولهذا سُمِّيَت هذه القضية بأنها تحليليّة . وأمّا إذا فرضنا الموضوع في قضية وسلبنا عنه المحمول ، ولم يحدث أي تناقض كما إذا قلنا « الجسم ليس ثقيلاً » ، فقد تصوّرنا الجسم ثمّ سلبنا عنه الثقل ولم يحدث تناقض إطلاقاً ، ولم يلزم منه أن لا يكون الجسم جسماً ، فإن ذلك يعني أن الثقل من العوارض التي تطرأ علىٰ الجسم في هذه النشأة وفي هذه الظروف ، فإذا غيّرنا الظروف فلعلّ الثقل لا يثبت للجسم عندئذٍ ، وتسمّىٰ هذه القضية بالتركيبيّة (synthetic) .

وقد بيّن الحكماء المسلمون هذا التقسيم بأسلوب آخر ، فهذا هو نفس ما

يقوله صدر المتألِّهين عن الحمل الأوّلي الذاتي ، والحمل الشايع الصناعي . فهو يؤكّد علىٰ أن حمل المحمول علىٰ الموضوع إذا كان من قبيل حمل الذات علىٰ الذات ، ولا يحتاج إلىٰ الوجود مثل قولنا « الإنسان إنسان » أو « الإنسان حيوان ناطق » ، فإن هذا الحمل يسمّىٰ بالحمل الأوّلي الذاتي . وأمّا إذا كان المحمول ليس متضمّناً في ذات الموضوع فهو الحمل الشايع الصناعي ، وهو بعينه (Synthetic) كانتْ . ولهذا فإنه بأسباب أخرىٰ يكون المحمول ثابتاً للموضوع . ويقول « كانتْ » إن الأسباب الأخرىٰ (X) هي التجربة أو شيء آخر . فالتجربة مثلاً تقول إن الجسم في هذه الظروف يكون ثقيلاً .

إلّا أن صدر المتألِّهين يقول إنه لا ضرورة لفرض (X) هي التجربة . وهو ـ علىٰ خلاف « كانتْ » ـ يثبت (analytic) و (synthetic) عن طريق الإيساغوجي .

ومن الإنصاف أن نقول إن المعيار الأولي لكانتْ في القضايا التحليليّة هو معيار صحيح ، ولعلّه أفضل من معايير الفلسفة الإسلامية ، لأنه من الواضح جدّاً إذا سلبنا المحمول عن الموضوع في القضايا التحليليّة فإنه يلزم منه تناقض صريح .

ويعدّ فرفوريوس من أتباع حكمة المشّائين ، وهو مشهور بأنه صاحب الإيساغوجي ، ومن جملة تقسيمات الإيساغوجي هي الكليّات الخمس ، وهي عبارة عن الجنس والفصل والنوع والعرض الخاص والعرض العام ، ولكل من هذه تعريف معيّن .

فالعرض الخاص هو ذلك اللون من العرض الذي هو غير العرض المقابل للجوهر ، ويُطلق علىٰ العرض في باب الجوهر اسم عرض قاطيغورياس (Categories) .

وهناك عرض آخر في مقابل الذات ، وهو العرض الخاص والعرض العام في باب إيساغوجي .

وكثير من المستشرقين لا يلتفت إلىٰ هذه الملاحظة ، ويخلط بين هذين المعنيين للعرض .

وهناك عرض آخر في باب البرهان ويختلف عن اللونين السابقين للعرض وسوف نبحث عنه هنا .

فالعرض في باب إيساغوجي عبارة عن ذلك المفهوم الخارج عن الذات وحسب اصطلاح « كانتْ » (synthetic) . فهو مفهوم خارج عن ذات الشيء كقولنا : « الإنسان ضاحك » فالضحك ليس متضمّناً في ذات الإنسان ، لأنه ليس جنساً ولا فصلاً له ، فهو ليس جزء تركيبات الذات وليس جزءاً مقوّماً للإنسان ، وإنّما هو من الخصائص الخارجة عن ذاته ، فهذا هو العرض في باب إيساغوجي . ومثل هذا العرض إذا أردنا حمله علىٰ موضوع فإنه ذاتي بأحد المعاني وعرضيّ بمعنىٰ آخر . فمن جهة انه لا يحتاج إلىٰ دليل فهو ذاتي ، ومن جهة انه ليس داخلاً في الذات فهو عرضي . ولكن مقصود « كانتْ » هو انه بحاجة إلىٰ الدليل في الحالتين . وهذا هو الفرق بين الفلسفة الإسلاميّة وفلسفة « كانتْ » ، فالفلسفة الإسلامية تقول إن هذا العرض الذاتي وإن كانت تركيبيّاً إلاّ انّه في نفس الوقت لا يحتاج إلىٰ دليل خارجي بل يكفي نفسه فهو ذاتي ، فمثل هذا العرض هو عرض في باب إيساغوجي ، لكنه ذاتي في باب البرهان . فالأعراض المختصّة بإحدىٰ الذوات وتستفاد من نفس الذات لا تحتاج إلىٰ دليل ، مثل الإمكان بالنسبة للماهيّة ، فالإمكان إذا كان من عوارض الماهيّة في الواقع فإنه لا حاجة لأن نبيّن لماذا كانت الماهيّة الفلانيّة ممكنة .

ونضرب لهذا مثالاً تجريبياً : إذا فرضنا أن الوادي من عوارض الجبل فلا بدّ أن نعلم أنه ليس جزءاً مقوّماً للجبل ، فهو ليس جزء التركيب الماهوي للجبل وليس جزء التركيب الوجودي له . بمعنىٰ أنّه ليس متضمّناً في أعماق وجود الجبل ، فالوادي خارج عن وجود الجبل ، فعند انتهاء الجبل يبدأ الوادي ، لكن مفهوم الوادي مع أنّه ليس جزءاً مقوّماً لذات الجبل إلاّ أنّه من جملة أعراضه . وحسب قول « كانتْ » إذا قلنا : « الجبل ليس وادياً » فإننا لا

نلاحظ فيه تناقضاً ، بخلاف ما إذا قلنا: « الجبل ليس جبلاً » . وبناءً علىٰ هذا تصبح هذه القضية: « الجبل ليس وادياً » قضية تركيبيّة (synthetic) ، وهي مع ذلك ذاتية لا تحتاج إلىٰ برهان ، لأن الوادي من جملة « الأعراض الذاتيّة » للجبل وليس جزءاً لذات الجبل . فالوادي ليس من ذات الجبل ولكنّه من ذاتيّاته ، وليس هو من الأجزاء المتمّمة للجبل ولا من حدوده الخارجيّة . إلّا أنّه بمجرّد فرض الجبل فإن الوادي يفرض له بصورة ذاتية . وتسمّي الفلسفة الإسلامية مثل هذا العرض الذاتي بالذاتي في باب البرهان ، بمعنىٰ أنّه مستغنٍ عن البرهان ، وذلك في مقابل العرضي في باب البرهان وهو المحتاج إلىٰ دليل خارجي ، وحسب قول « كانْت » لا بدّ من (X) ، مثل الجسم الذي هو أبيض أو الإنسان الذي هو مريض . فالبياض ليس متضمّناً في ذات الجسم ، فكما أن الجسم قد يكون أبيض فإنه ـ بنفس المقدار من الإمكان ـ قد يكون أسود . وكذا المرض للإنسان فإنه يحدث بسبب عوامل خارجية .

وقد أُثِر عنهم قولهم: « الذاتي لا يُعلَّل » ويقصدون به الذاتي في باب البرهان .

إذن هناك ذاتيّات من هذا القبيل ، وهي غير الذاتيّات التي هي مقوّمة للذات وأجزاء الذات .

وهذا اللون من الذاتي والعرضي في باب البرهان ليس له أثر ولا عين في الفلسفة الغربيّة .

وهذه علامة أخرىٰ علىٰ تقدّم الفلسفة الإسلامية ، حيث انها قد اكتشفت نوعاً ثالثاً للقضايا التي هي تركيبيّة ، ولكنها في الوقت نفسه ذاتية ولا تحتاج إلىٰ (X) ، فهي في ضرورة الصدق تشبه القضايا التحليليّة (analytic) .

الدليل الوجودي علىٰ وجود اللّه : ـ

صحيح أنّنا قد شرحنا في الفصول الماضية برهان الصديقين بالتفصيل ، وبينّا أنواع القضية المنفصلة في صياغتها الرياضيّة الحديثة ، ولكننا رأينا من

الأفضل أن نذكّر ببعض المواضيع السابقة لنزيدها توضيحاً ، ولكي نصل إلىٰ نتيجة من هذا البحث المقارن ، ومن مناقشتنا « لكانتْ » وفلسفته .

ونعود إلىٰ أصل الموضوع وهو: كيف نستطيع إثبات واجب الوجود من خلال مفهوم الوجود؟

ونمثّل هنا بمثال رياضيّ ، فإذا قلنا: إن هذا العدد إما زوج أو فرد ، فهذه قضية منفصلة حقيقيّة ترديديّة تدور حول مفهوم العدد . وأقول من باب المقدّمة إن في الفلسفة الإسلاميّة قضايا تسمَّىٰ بالبتيّة (القطعيّة) ، سواء أكانت موجبة أم سالبة ، وفي مقابلها توجد القضايا الشرطيّة ، والشرطيّات علىٰ قسمين: الشرطيّات اللزوميّة والشرطيّات الاتفاقيّة . وهناك نوع ثالث من القضايا وهي القضايا العنادية حيث يوجد عناد بين المقدّم والتالي . والقضايا العنادية وهي التي تُسمَّىٰ بالمنفصلات تكون علىٰ ثلاثة أقسام هي: المنفصلة الحقيقيّة ، والمنفصلة علىٰ سبيل مانعة الخلو ، والمنفصلة علىٰ سبيل مانعة الجمع . فمانعة الخلو هي التي لا يمكن رفع طرفيها ولكن يمكن جمعهما . وفي المنطق الحديث تُسمَّىٰ المنفصلات (disjunction) و (alternation) أيضاً .

والمنفصلة المانعة الجمع علىٰ العكس من مانعة الخلو ، بمعنىٰ أن رفعهما ممكن ، ولكن جمعهما غير ممكن .

والمنفصلة الحقيقيّة هي التي لا يمكن جمعهما ولا رفعهما ، مثل هذا المثال الذي مرّ وهو قولنا: « العدد إمّا زوج أو فرد » ، وقد بيّنّا قِيَم الصدق والكذب فيه حسب الجدول المذكور في ص ٩٠ ـ ٩١ . ومعنىٰ المنفصلة الحقيقيّة هو أن العدد لا يمكن أن يكون زوجاً وفرداً في الوقت نفسه ، ولا يمكن أيضاً أن لا يكون فرداً ولا زوجاً .

ويستخدم ابن سينا هذا التقسيم المنطقي في برهان الصديقين ليستنتج منه وجود واجب الوجود ، فيقول إن الوجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، وهذا التقسيم بصورة المنفصلة الحقيقيّة ، فلا يمكن أن يوجد شيء هو ممكن الوجود بالذات ، وواجب الوجود بالذات أيضاً ، لأن اجتماع هذين تناقض

صريح ، فالإمكان سلب الضرورة وهو نقيض الضرورة . فاجتماعهما يرمز إليه ($P + \neg P$) وهو رمز اجتماع النقيضين . ولا يمكن أيضاً أن يكون وجود مّا لا واجب الوجود ولا ممكن الوجود . ومن الواضح أنه من الممكن أن يكون شيء مّا ممتنعاً ومستحيلاً ، ولكن هذا الشيء لا وجود له ، وكلامنا هذا عن الشيء الموجود وليس عن المستحيل والممتنع . ويقول إن هذا التقسيم تقسيم انفصالي (Disjunction) منطقي ضروري ، ولا بد أن يكون أحد طرفي القضية حقيقيّاً ، فإن قلنا إن ذلك الموجود المفروض واجب الوجود فهو المطلوب . وإن قلنا إنه ممكن الوجود ، فإن واجب الوجود أيضاً كامن في أعماق ممكن الوجود ، فواجب الوجود ثابت علىٰ كلا الفرضين . وهذا يشبه قولنا : « العدد (٣) إمّا زوج أو فرد ، فإن كان فرداً فهو المطلوب ، وإن لم يكن فرداً فإن الفرد موجود في أعماقه لأن العدد (٣) متكوّن من (١ + ٢) » .

وهنا أيضاً كذلك ، فإذا فرضنا أن هذا الوجود ممكن وليس واجباً فإن إمكان الوجود يحمل في أعماقه وجوب الوجود ، لأن معنىٰ الإمكان هو نفس التعلّق ، ولا سيّما إذا أخذنا الإمكان بالمعنىٰ الذي جاء به صدر المتألّهين ، وهو الإمكان بمعنىٰ الفقر . فالوجود الإمكاني هو في الحقيقة نفس التعلّق بالمبدأ ، أي حتىٰ في الخيال لا يمكن انفكاك الوجود الإمكاني عن واجب الوجود ، فممكن الوجود يعني الشيء الذي جاء « من واجب الوجود » ، وبدون واجب الوجود لا يمكن حصول ممكن الوجود ، بل وحتىٰ لا يمكن تعقّله . إذن بعد فرض الإمكان يكون لوجوب الوجود لزوم منطقي . أي أن الوجوب الذاتي أو الأزلي مأخوذ في معنىٰ الإمكان ، ولا سيّما الإمكان بمعنىٰ الفقر ، ولا حاجة إلىٰ دليل أو (X) من خارج القضيّة . إذا كان العدد (٣) فرداً فالمطلوب ثابت ، وإن لم يكن فرداً وكان زوجاً فإن الفرد منطوٍ فيه .

هذه هي الصورة المنطقية لبرهان الصديقين عند ابن سينا ، وقد أخرجناه فيما سبق بصورة المنطق الرمزي (Formal Logic) .

إن تقسيم الوجود إلىٰ واجب الوجود وممكن الوجود هو تقسيم حاصل في

ذات المقسم وهو مفهوم الوجود ، وليس هو من قبيل تقسيم الشيء إلىٰ غيره ، ولم يتدخّل في هـذا التقسيم أيّ عامـل خارج عن نـطاق مفهوم الـوجود . والتقسيم المنطقي هو الذي يستوفي أقسام ذات المقسم ولا يخرج عن إطار المقسم . فإذا لم يخرج عن نطاق المقسم وجرىٰ تقسيم مفهوم الوجود إلىٰ أقسامه الداخلية ووصلنا بالتحليل إلىٰ أحد الأقسام الذي هو المطلوب ، فإن النتيجة حقّ وصحيحة .

وبهذا لاحظتم كيف انتهىٰ بنا المطاف إلىٰ واجب الوجود عن طريق تقسيم الوجود إلىٰ واجب الوجود وممكن الوجود ، وهذا هو معنىٰ الآية الكريمة :

﴿شهد اللّه أنّه لا إله إلاّ هو﴾ .

بمعنىٰ أنّنا في هذا البرهان لا نحتاج إلىٰ مقدمة خارجة عن مفهوم الوجود وأقسامه .

ومن هنا نستنتج أن « كانتْ » قد أخطأ عندما قال : إن لايبنتس وديكارت لم يفلحا في إثبات واجب الوجود انطلاقاً من مفهوم الوجـود نفسه . ونحن نعتقد أن هذا أمر ممكن وقد قام به ابن سينا .

وبعبارة أخرىٰ فإنه في تقسيم الوجود إلىٰ الواجب والممكن يكون الوجوب والضرورة ثابتاً لقسم واجب الوجود بصورة تحليلية (analytic) ، وهذا هو عين المطلوب . وأما بالنسبة لقسم ممكن الوجود فإن ضرورة وجود واجب الوجود تثبت بصورة قضية تركيبيّة كما تقدّم ، وهي أن المحمول من ذاتيّات الموضوع وليس بحاجة في ثبوته لذات الموضوع إلىٰ عامل خارجي . وقد غابت مثل هذه القضايا التركيبيّة عن الرؤية الفاحصة لكانتْ ، فمع أن المحمول ليس من مقوّمات الموضوع لكنه من ذاتيّات الموضوع وضروريّات باب البرهان ، وثبوته للموضوع ضروري وذاتي ولا يحتاج إلىٰ دليل (X) ، ومن هذه الجهة فهي مثل القضايا التحليليّة .

نتيجة البحث:

إن نتيجـة هذا البحث المقـارن هي أن برهـان الصديقين ، أو بـرهـان الأنطولوجيـا يثبت ضرورة وجـود اللّه بصورة يقينيّـة . وقد تكـون إشكالات « كـانتْ » واردة علىٰ أسلوب لايبنتس وديكارت ، ولكنهـا ليست واردة علىٰ الأسلوب التحليلي لابن سينا .

وأخيراً نضيف هذه الملاحظة ، وهي أن المنفصلة الحقيقية علىٰ قسمين : أحـدهمـا المنفصلة الحقيقيّـة التقسيميّـة ، والآخـر هـو المنفصلة الحقيقيّـة الترديديّة .

ففي القسم الأوّل من المنـفصـلة يتـمّ تقـسيـم المـقسـم إلىٰ قـسمـين منحصـرين ، كما فعـل أرسطو في تقسيم الـوجود إلىٰ نـوعين هما الجـوهر والعرض ، ثمّ ذكر لكلٍ واحد من هذين القسمين تعريفاً وأحكاماً خاصّـة . ويكون هذا التقسيم قابلاً للانطباق علىٰ النوعين المختلفين للوجود . وأمّا في المنفصلة الترديديّة فنحن نستطيع تقسيم الواحد بالأسلوب الترديدي فنقول هذا الواحد إمّا واجب أو ممكن ، وهذا العدد إمّا زوج أو فـرد . وفي المنفصلة الترديديّة لا يوجد في فرضنا سوىٰ شيء واحد ، وذلك الشيء الواحد نقسّمه بصورة إمكانيّة واحتمالية ، فنقول هذا الشيء إمّا أن يكون بهذه الصورة وليس هو عندئذٍ بتلك الصورة ، وإما أن يكون هذا الشيء بتلك الصورة وليس هو حينئذٍ بهذه الصورة .

وتقسيم ابن سينا للوجود في برهان الصديقين ، إنما هو تقسيم انفصالي ترديدي ، وبناءً علىٰ هذا الشكل من التقسيم الترديدي ، فإن كلٍ واحد من الوجود ـ سـواء أكان وجـوداً طبيعياً ، أم وجـوداً رياضيـاً أم وجوداً ممـا بعد الطبيعة ـ فهو إما واجب الوجود وإمّا ممكن الوجود .



الفصل الثامن

هرم الوجود

إن هرم الوجود يعرض نظاماً نقديّاً لوحدة الوجود ، وقد أثبته المؤلِّف علىٰ أساس القواعد الفلسفيّة والمنطقيّة والرياضيّة . وحاول أن يلائم بين طريق العقل والتفكير وطريق سالكي سبيل الحقّ .

ويعدّ هرم الوجود عصارة لقسم من رسالة الدكتوراه التي قدّمها المؤلِّف حول « العلم الحضوري » في جامعة تورنتو ـ كندا عام ١٩٧٨م ، تحت إشراف سبعة من أشهر الفلاسفة المعاصرين ، وقد نالت الاستحسان والتقدير .



وحدة الوجود العرفانية ووحدة الوجود الفلسفيّة : ـ

إن « الهرم » جمعه « الأهرام » ، ونحاول في هذا الفصل ـ بعون اللّه ـ تصوير هرم الوجود ، لأننا قد أكملنا فيما مضىٰ بحث مقدّماته ، وقد آن الأوان لكي نبحث تلك المقدّمة .

ومن باب التشبيه نقول ، كما أن هناك ألواناً من الواقعيّة ، منها الواقعية الساذجة (naive realism) ومنها الواقعيـة النقديـة (critical realism) ، فإن هناك ألواناً من وحدة الوجود أيضاً ، منها وحدة الوجود الساذجة البعيدة عن التحليل ، وهي ليست وحدة فلسفية ، بل هي قائمة علىٰ فرض إلغاء القواعد الفلسفيّـة ، بل يمكن القـول إنهم فرضـوها علىٰ رغم المحـاذيـر الفلسفيّـة والمنطقية . ومن هذا القبيل وحدة الوجـود التي يقول بهـا محيـي الدين بن عربي ، وهي قائمة علىٰ فرض إلغاء الأصول الفلسفيّة ، بل وحتىٰ اتخاذ موقف ضدّها . وهذا أمر يمكن تسميته بوحدة الوجود الساذجة ، فهي ليست قائمة علىٰ أساس أي لون من ألوان التعقّل الفلسفي . ومن ميزات هذه الوحدة انها لا تنسجم مع أيّ لون من ألوان الكثرة .

ونلاحظ لوناً آخر من وحدة الوجود كما صوّرها صدر المتألِّهين ، وهي وحدة الوجود النقدية (critical) ، وهو قد صوّرها عن طريق التحليل والنقد المنطقي والإشراف الكامل علىٰ المشاكل والتعرّجات الفلسفيّة ، حتىٰ يكون قادراً علىٰ الدفاع عنها في جميع الأبعاد .

وما نحاول تصويره في « هرم الوجود » هو في الحقيقة آراء ونظريات صدر

المتألّهين بينّاها بصياغة حديثة مبتكرة .

وإذا أردنا تشبيه المعقولات بالمحسوسات لقلنا إن كل عالمِ الوجود يمكن تصويره بشكل هرم واحد حيث يتمتّع بشكل هندسيّ خاص .

ووجه تشبيه عالَم الوجود بالهرم أو المخروط ، هو كما أن رأس المخروط بسيط وغير ظاهر ، ولكنه في نفس الوقت محيط وشامل لكل جسم المخروط أو الهرم ، فكذا مقام غيب الغيوب والغيب المكنون فإنه محيط بجميع مراتب الوجود وحاضر فيها حضوراً قيّوميّاً ، وهو في الوقت نفسه لا اختصاص ولا تعيّن له بأي نقطة من نقاط المخروط . ويتمّ التشبيه لجهة أخرىٰ وهي ان فيه اتصالاً وجودياً مباشراً وغير منقطع بين جميع نقاط جسم المخروط ورأسه ، ومع ذلك فإنه تتوفّر فيه مراتب متكثّرة من حيث القرب والبعد الذاتي والشدّة والضعف ممّا يعكس كثرة تشكيكيّة . وبالإضافة إلىٰ ما سبق فإنه يمكن تصوير قاب قوسين في هرم الوجود تصويراً رياضياً ، بحيث يجعل رأس المخروط في قاب قوسين .

من مقدّمات هذا البحث برهان الصديقين الذي مرّ بيانه ، وقد أثبتنا فيه علاقة وجود اللّٰه بالممكنات ، وقلنا إن علاقة منبع الوجود بالممكنات ليست علاقة تاريخية بأيّ نحو من الأنحاء ، وكل من يتخيّل العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود ، بين مبدأ الوجود وسائر الموجودات انها علاقة تاريخيّة ، وهي من لون علاقة الحادث والمحدث فقد أظهر غاية السذاجة وقلّة التعقّل وأبعد فكره عن نطاق الفلسفة ، وجعل كلامه شبيهاً بأحاديث المتكلّمين القائلين كان اللّٰه في زمان ولم يكن معه شيء ولا شخص ، ثم في تاريخ وزمان معيّن أراد اللّٰه بإرادة حادثة ـ ومن دون أي مبرّر منطقي ـ أن يوجد العالَم فوجد العالَم في ذلك الزمان المعيّن . ثم يجري النقاش حول حدوث العالَم الذي تمّ بإرادة اللّٰه ، ونواجه هذا السؤال: ماذا كان اللّٰه يعمل في ذلك الزمان الذي لم يكن اللّٰه قد خلق العالَم بعد؟

وهل حدوث صفة خالقيّة العالَم له تأثير علىٰ ذات اللّٰه أم لا؟

فمثل هذه المسائل ليست من المسائل الفلسفيّة أصلاً ، وقد يبحثها ويتأمّل فيها المتكلّمون طويلاً ، ولكن الفلسفة لا تتطرّق إليها لأنها تبحث عن الوجود ، وحسب الاصطلاح فهي تبحث عن « كان التامّة » أي عن أصل الوجود ، عن أصل وجود اللّه وأصل وجود العالَم ، وأمّا انه في أيّ تاريخ وُجِدَ العالَم؟ فهذا ليس من مهمّة الفيلسوف لأنه ليس مؤرِّخاً . وهكذا بالنسبة إلىٰ المسائل الفيزيائيّة ، فإن الفيلسوف ليس عالِماً في الفيزياء حتىٰ يكون متعمِّقاً في المواد المكونّة للعالم . فمثل هذه لا تعدّ مسائل فلسفية . وتتناول الدراسة الفلسفيّة مثلاً العلاقة بين المبدأ وعالم الوجود ، وهي كما ذكرنا من قبل علاقة الضرورة المنطقية ، ونستطيع أن نستخرج منها استلزاماً منطقياً (implication) ، ونصوغ قضيّة شرطيّة ، بحيث إذا كان المقدّم موجوداً وصادقاً فإن التالي لا بدّ أن يكون موجوداً وصادقاً أيضاً بالضرورة المنطقية ، ولا يمكننا أن نفرض أن المقدّم موجود وصادق إلاّ أن التالي ليس موجوداً ولا صادقاً . وقد صوّرنا ذلك في جدول الصدق والكذب المنطقي .

وهذا هو برهان الصديقين كما أثبتناه عن طريق منطق الصورة وشرحناه بالتفصيل .

الأمر الثاني الذي ذكرناه وله دخل كبير في موضوع هرم الوجود هو قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد » ، وقد نقلناها عن ابن سينا ، وهي تؤكّد علىٰ أن علاقة اللّه بعالَم الوجود هي علاقة العلّة والمعلول . لا تلك العلّة والمعلول الذي يقول بهما دافيد هيوم ، حيث لا تسودهما الضرورة المنطقيّة ، وإنّما يتحكّم فيهما الاحتمال ، ويقدّمان لنا قضية متّصلة دائمية (constant conjunction) ، فهناك اتّصال دائم ـ من حيث الزمان ـ بين العلّة والمعلول ، ولا تفيدنا أكثر من هذا الاتصال الزماني . وقد نبّهنا علىٰ أن هذه العليّة سائدة بين الأجسام ، ونحن نسمّيها بالعلّة المعدّة . وأمّا العلاقة بين اللّه والعالَم فهي ليست من هذا اللون من العليّة والمعلوليّة ، وإنما هي العلّة والمعلول بمعنىٰ إفاضة الوجود كما يسمّيها ابن سينا ، وقد تعرّف عليها الغربيُّون وسمّوها بـ (Emanation) ، وهي تختلف عن (causation) ، فالأولىٰ بمعنىٰ الفيض

والثانية بمعنىٰ التسبيب . فـ(Emanation) علاقة تعكس عليّـة الوجـود بين الحقّ تعالىٰ وعالم الوجود أو الموجودات الممكنة ، وهي عليّة ترفض الانفكاك بين العلّة والمعلول ، لأن المعلول هو في الحقيقة ظهور وتجلٍ للعلّة ، كما أن الأمواج ظهور لماء البحر ، فالأمواج لا يمكن أن تنفصل عن مياه البحر ، لأنها تجلّياتها وقد ظهرت بشكل أمواج . والصور الخياليّة التي ترتسم في مخيلتنا هي أيضاً مثل الأمواج ، فالصورة معلولة لنا ، وهي ظهور وتجلٍ لمخيّلتنا ، ونحن لا نستطيع حتىٰ في مخيلتنا أن نفصلها عنهـا . ومن الواضـح أن لها أشكالاً مختلفة ، إلّا أن هذه الأشكال المختلفة هي في الواقع تعيّنات لنفس قوة الخيال وليست منفصلة عنها . وعالم الـوجود أيضـاً ظهور وتجـلٍ للحقّ تعالىٰ ، ولا يمكن إطلاقاً أن ينفصل عن منبع الوجود . وقد نقلنا هذا عن ابن سينا في قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد » وشرحناه بالتفصيل.

والقاعدة الثالثة التي بحثناها هي التشكيك في مفهوم الوجود ، بمعنىٰ أن مفهوم الوجود ـ وكذا حقيقة الوجود التي يحكي عنها مفهوم الوجـود ـ حقيقة مقولة بالتشكيك ، وليست حقيقة واحدة متواطئة ومتساوية في الصدق ، وإنّما لها شدّة وضعف واتّسـاع . ونحن إذا تعمّقنا في لفظ « الاتسـاع » ، فسوف ننتهي إلىٰ هذه النتيجة التي ذكرناها . فينبغي أن ندرس لفظ الاتساع ، وما هو الشيء الذي ينبسط ويتّسع ، وما هو الشيء الذي ينقبض وينكمش؟ فإذا نُسب الاتّساع والانبساط أو الإنقباض والانكماش لشيء ، فـلا بد أن يكـون ذلك الشيء واحداً حتىٰ نستطيع القول إن هذا الشيء قد اتّسع ، أو أنّه هو نفس ذلك الشيء الذي كان منقبضاً قبل لحظة.

فـالانقبـاض والانبسـاط والشـدّة والضعف والقلّة والكثـرة هي معـاييـر التشكيك ، ووجود شيء مثل النور مما يتمتّع بهذه الصفة والميزة ، هو الذي يكون واحداً ومع احتفاظه بصفة الوحدة ، فإنه يضعف ويشتدّ ، ففي مرحلة يكون شديداً وفي مرحلة أخرىٰ يكون ذلك الوجود بنفسه ضعيفاً . إلّا أن هذه الشدة والضعف ليست من قبيل تلك الكثرة المنافية والمزاحمة لوحدة حقيقة الوجود . إن مثل هذه الكثرة تسمّىٰ بالكثرة التشكيكيّة ، وهي مؤيّدة للوحدة ،

وهي ليست غير متنافية مع الوحدة فحسب ، وإنما هي مؤكّدة لها وكاشفة عنها . ونحن نكتشف ـ بالضرورة المنطقيّة ـ وحدة أساسيّة من هذا اللون من الكثرات . ولو لم يكن لدينا أيّ دليل آخر ، ولاحظنا ـ فقط ـ أن هذا الشيء يتّسع وينقبض ، يكثر ويقلّ ، فإننا نفهم من هذا انه ليس سوىٰ حقيقة واحدة ، إذن هذا اللون من الكثرة ليس منافياً للوحدة بأيّ نحوٍ من الأنحاء ، بل هو مؤكّد لها ومبيّن ، ومن جملة الكواشف عن الوحدة.

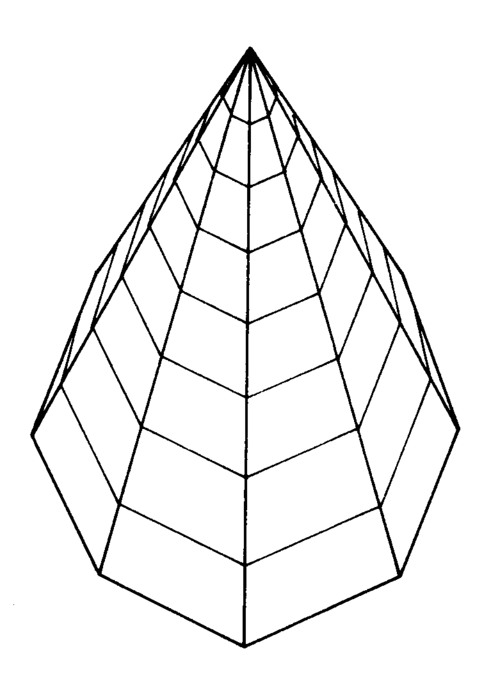
والموضوع الآخر الذي سلّطنا عليه الضوء هو الهوهويّة والفرد بالذات ، وقد ذكرنا أن « كل ما صحّ علىٰ الفرد بالذات صحّ علىٰ الطبيعة » ، فإذا اكتشفنا ميزة أو تعريفاً ، أو خاصّة منطقيّة للفرد بالذات ـ وإن كان ذلك الفرد من الأفراد النازلة لتلك الحقيقة ـ فإننا نستطيع أن ننسب تلك الميزة والخاصّة لجميع أفراد تلك الحقيقة ، ولو أننا نعجز عن الظفر بتلك المراتب العالية في عالم الحسّ والتجربة ، لكننا نستطيع أن نفكّر في أطراف تلك الحقيقة بنفس ذلك المفهوم الذي حصلنا عليه من الدرجات الواطئة وتشكّل قضايا منطقية . مثلاً إذا عرفنا أن حقيقة الوجود ـ حتىٰ في مراتبها الدانية ـ هي انه « ظاهر بذاته ومظهر لغيره » ، فإننا ـ بقاعدة الفرد بالذات ـ سوف ندرك أن الوجود في مراتبه العالية هو أيضاً بهذه الصورة ، وكلما اشتدّ في المرتبة وارتفع ، فإن تلك الصفة ـ وهي انه ظاهر بذاته ومظهر لغيره ـ سوف تشتدّ أيضاً وترتفع.

وبالنسبة لوجود الحقّ تعالىٰ فكما ان وجوده فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ عدّة ومدّة وشدّة ، فكذا ظهور الحقّ تعالىٰ بذاته ومظهريته لغيره ، فإنهما تتميّزان بهذه الخاصّة.

وقد تحدّثنا عن مسألة العليّة والمعلوليّة واختلافها عن مسألة « الإفاضة ».

وهناك مسألة أخرىٰ تتعلّق بهرم الوجود وهي « الإمكان بمعنىٰ الفقر » ، وسوف نتحدّث عنها بالتفصيل في الفصل القادم بإذن اللّه ، لأنها قاعدة مهمّة ومؤثرة في الفلسفة الإسلامية ، وقد أشرنا إليها بالإجمال في الفصول الماضية ناقلين قول صدر المتألّهين فيها ، إلاّ أن تفصيل القول فيها سيأتي فيما بعد إن شاء اللّه.

والآن نبيِّن النتيجة المطلوبة وهي هرم الوجـود ، فنقول إن هرم الوجود عبارة عن أننا من خلال القواعـد التي مرّ ذكـرها حـول علاقـة مبدأ الـوجود بالعالم ، حيث ذكرنا أن عالم الوجود يُطلق علىٰ عالَم الطبيعة وعالَم ما وراء الطبيعة ، فكل هذا العالم عبارة عن ظهور وتجلٍّ واحد لمنبع الوجود الأصيل ، ليس أكثر من ذلك ، وفي رؤيتنا للعالَم يشكِّل عالم الوجود هرماً واحداً يحتلّ واجب الوجود رأسه ، ومن الرأس إلىٰ القاعدة يشكِّل الجميع حقيقة واحدة وهويّة شخصيّة واحدة قد اتّسعت بهذه الصورة ، ويكون هذا الاتساع هو نفس تلك الوحدة ، قد تجلّت في كل مرحلة ومرتبة بلون من التجلِّي والظهور .
وهذه هي صورة هرم الوجود:



وخلاصة القول فإن هذا الهرم مبيِّن لجميع الوجودات الإمكانية ، وفي أيّ نقطة من نقاطه ـ عدا رأسه الذي يمثّل مقام غيب الغيوب والغيب المكنون ـ لا يكون وجوداً بالذات ، فكل ما هو موجود من تحت الرأس وحتّىٰ القاعدة ، إنّما هو وجود بالغير وإمكان بالذات ، ذلك الإمكان الذي يعني الفقر.

وبناءً علىٰ هذا لا تحقّق لشيء غير الوجود ، وبصورة متّصلة أيضاً ، في جميع نقاط الهرم ، من الرأس وحتىٰ القاعدة ، في الداخل وفي الخارج . ولا يصدق علىٰ كل هذا الهرم سوىٰ منفصلة حقيقيّة ترديديّة واحدة وهي « إن الوجود إمّا ممكن أو واجب » ، وما عدا الرأس فإن جميع نقاط هرم الوجود ممكنة بالإمكان الفقري . وبعد أن صوّرنا في جميع نقاط الهرم مثل هذا الوجود الممكن بالإمكان الفقري الذي هو عين الربط المباشر وغير المنقطع عن رأس المخروط ، فإننا نلاحظ فيه مجموعة من الخطوط العرضيّة . والخطوط الطوليّة في الهرم تنتهي ـ بصورة مباشرة وغير قابلة للانفصال ـ إلىٰ رأس الهرم.

وقد نبّهنا علىٰ أن العلاقة بين واجب الوجود والممكنات ليست هي علاقة العليّة والمعلوليّة الاصطلاحيّة ، وإنما هي علاقة الإفاضة (Emanation) . فإذا سلّمنا بهذه العلاقة فسوف لا نتردّد أبداً في أن هذه العلاقة علاقة اتحادية ، غاية الأمر انه اتحاد بمعنىٰ الاتصال والفناء ، وسوف نشير فيما بعد إلىٰ أن أي نقطة سفلىٰ في القاعدة تتميّز بعلاقة اتحاديّة واتصاليّة مع النقاط الأعلىٰ منها . ولا يمكن أن يوجد خلاء وانفكاك في نقاط المخروط عن الرأس في هذه الخطوط الطوليّة ، بل لا يمكن حتىٰ تصوُّر ذلك ، وقد قدّمنا أدلّة رياضيّة بالإضافة إلىٰ الأدلّة الفلسفيّة وهي تثبت استحالة مثل هذا الخلاء . ومن جملة الأدلّة الرياضيّة هي الوحدة الاتصالية ، وذلك أن للخطوط الطوليّة في هذا المخروط وحدةً اتصاليّة بنقطة رأسه ، وهناك قاعدة في الفلسفة الإسلامية تقول:

«إن الوحدة الاتصاليّة هي عين الوحدة الشخصيّة» ، وإلاّ لزم القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وهو مستحيل قطعاً.

فكل واحد منّا مثلاً يشكّل متّصلاً واحداً منذ الطفولة ـ بل وقبل الولادة ـ وحتىٰ الموت ، فالواحد المتصل هو عين الواحد الشخصي . فكل واحد منّا شخص واحد من الإنسان ، وليس اثنين ولا ثلاثة . . . . ولو كان غير ذلك لقبل التجزئة إلىٰ أقسام غير متناهية ، وحينئذٍ يصبح كل واحدٍ أفراداً غير متناهية من الإنسان ، بينما يستحيل أن تكون الأفراد غير المتناهية محصورة بين حاصرين ، بين المبدأ والمنتهىٰ . فبين الولادة والموت لا يمكننا أن نفرض أفراداً غير متناهية لأنه يلزم من ذلك التناقض . فلو قلنا بأن الوحدة الاتصاليّة ليست عين الوحدة الشخصيّة ، وإنما للواحد المتّصل أشخاص غير متناهية وهي محصورة بين حاصرين فإنه يلزم من ذلك التناقض . ولهذا يتحتّم القول بأن الواحد المتّصل واحد شخصيّ . فالجسم في حدّ ذاته متّصل ولو كان منفصلاً لم يكن ذا أبعاد ، فالأبعاد متفرّعة علىٰ الاتصال الشخصي والوحدة الشخصيّة ، والبُعد الشخصي بُعد من الوجود ، ولهذا كان الواحد الشخصيّ وجوداً .

وبناءً علىٰ هذا تكون الوحدة الاتصالية عين الوحدة الشخصيّة وإلّا لزم التناقض وسائر النتائج اللامعقولة في الفلسفة ، ولا تستطيع الفلسفة ولا المنطق قبولها . إذن لا بدّ من عدّ الواحد المتّصل واحداً شخصيّاً . ولمّا كانت جميع الخطوط الطوليّة في الهرم واحداً متّصلاً من القاعدة وحتىٰ الرأس ، ونقطة الرأس واحد شخصي بسيط ، إذن تغدو جميع الخطوط الطوليّة للهرم واحداً شخصياً بسيطاً ، وعلىٰ هذا يصبح كل هرم الوجود واحداً شخصياً ، ومن الرأس إلىٰ القاعدة لا تحقّق لشيء غير وجود واحد . ولمّا كانت الوحدة الاتصالية عين الوحدة الشخصيّة ، إذن كل عالم الوجود ليس سوىٰ وجود واحد شخصيّ .

ولا يمكن إنكار هذه الوحدة الشخصيّة إلّا إذا قضينا علىٰ الوحدة والاتصال في قاعدة الاتصال وسائر القواعد التي سبق لنا إثباتها من قبل قاعدة الصدور (Emanation) وقاعدة العليّة والمعلوليّة وقاعدة التشكيك وغيرها ، وهذا مما لا يمكن الإقدام عليه .

ونحن قد أشدنا وحدة الوجود هذه على أساس القواعد الفلسفيّة ، وسمّيناها بوحدة الوجود الفلسفيّة النقديّة ، وذلك في مقابل وحدة الوجود المطلقة والساذجة لمحيي الدين بن عربي فهي ليست وحدة وجود فلسفيّة ، وإنّما هي (Naive unity) . أجل ان لهرم الوجود وحدة اتصالية وهي وحدة شخصيّة وحقيقيّة . إذن جميع نقاط القاعدة تشكّل مع نقطة الرأس واحداً حقيقيّاً عينيّاً . وهي وحدة تخلو من الإشكالات المنطقيّة والفلسفيّة.

ولا تتباين هذه الوحدة مع كثرة المراتب ، وسوف نلاحظ أنها لا تتضارب حتىٰ مع كثرة الماهيّات أيضاً.

السلسلة العرضيّة: ـ

كل ما مرّ كان تصويراً للخطوط الطوليّة المنبعثة من رأس الهرم نحو قاعدته ، والمتصاعدة من القاعدة نحو رأسه .

ونواجه عندئذٍ هذا السؤال وهو: إذا كانت هذه الوحدة الشخصيّة هي السائدة فمن أين جاءت كل هذه الكثرات في الوجود وكيف تحقّقت؟ ومع وجود كل هذه الكثرات في الدُّنيا ، ولا يشاهد غيرها في هذا العالم ، كيف يمكن إطلاق مثل هذا الادعاء الضخم ، والاعتقاد بواحد شخصي وهويّة عينيّة حقيقيّة واحدة فحسب؟

لقد رسمنا في الهرم خطوطاً عرضيّة للجواب علىٰ هذا السؤال ، حتىٰ لا تتضارب وحدة الوجود هذه مع الكثرة غير المتناهية التي نلاحظها في عالَم الوجود .

ومن الواضح أن الكثرات ليست مختصّة بهذا العالم المشهود ، فكما أننا نلاحظها في العالم الطبيعي المحسوس فإنها متحقّقة أيضاً في عالم ما وراء الطبيعة بصورة كثرة تعيّنات وكثرة عدديّة وكثرة جهات . ويقول الفلاسفة إن هناك عقولاً طوليّة وعرضيّة كثيرة . فابن سينا يقول بالعقول الطوليّة ، والسهروردي يقول بعقول طوليّة وعرضيّة غير معدودة بناءً علىٰ قاعدة إمكان الأشرف ، فيصرّح بأن الأشرف ما دام قابلاً للوجود فإن الدور لا يصل إلىٰ عالم

الطبيعة الذي هو الأخس ، ولهذا فإن عالم ما قبل الطبيعة (وهو عالم العقل) لا بدّ أن يستوفي حظّه من نور الوجود حتىٰ يوجد التالي للأشرف . فعالم العقل هو الأشرف من وجود العالم الطبيعي ، وفيهما كثرة عدديّة وكثرة في الجهات ، وتوجد في عالم ما وراء الطبيعة عقول طوليّة وعقول عرضيّة وأنوار دُنيا وقواهر عُليا ، وهي كثرة لانهائية . وهذه الكثرات عدديّة ونوعيّة وإن كان العقل العادي يعجز عن حسابها بدقّة .

ونؤكّد هنا علىٰ أن كثرات العقول ندعها جانباً لأنها غير مرئيّة ولكننا لا نستطيع أن ننكر هذه الكثرات المحسوسة في عالم الطبيعة ، وإذا أشحنا بوجوهنا عن كل هذه الكثرات واتجهنا نحو وحدة الوجود الساذجة التي يقول بها محيي الدين بن عربي فلا بدّ أن نردّد:

كلّ ما في الكون وهمٌ أو خيال أو عكوسٌ في المرايا أو ظلال

ولكننا نريد إثبات وحدة الوجود حسب الموازين الفلسفيّة ، لا حسب الذوق والفناء العرفاني ، ولهذا صوّرنا الخطوط العرضيّة بين الخطوط الطوليّة لهرم الوجود حتىٰ نردّ هذا الإشكال . فهذه الخطوط العرضيّة تبيّن لنا ما هي النسبة بين الماهيّة والوجود .

وقد علّمنا ابن سينا في منطقه بأننا إذا سألنا عن جوهر الشيء ما هو؟ فإن الجواب يكون بالماهيّة . فإذا أردنا معرفة النسبة بين ماهيّة الأشياء ووجودها فلا بدّ أن نبحث في هذه الخطوط العرضيّة وندرسها . ثمّ تنحلّ بعد ذلك مسألة الكثرة في الوجود ، وهي كثرة في عين الوحدة ، ووحدة في عين الكثرة ، فالكثرات التشكيكيّة يُبحث عنها في الخطوط الطوليّة، وكثرة الماهيّات يُبحث عنها في الخطوط العرضيّة .

الوجود والماهيّة : ـ

إن الوجود عبارة عن محتوىٰ الشيء ، والماهيّة عبارة عن حدود هذا المحتوىٰ .

ونلاحظ في كتابات «كانتْ» ولا سيّما في نقد العقل المحض (critique

of pure Reason) وكثير من فلاسفة الغرب أنهم يعرّفون الوجود بمحتوىٰ الشيء أو بقول كانتْ (Content) ، والماهيّة بشكل الشيء (Form) . إلّا أن المحتوىٰ والشكل هما جزءان رئيسيّان ، ولهذا فإن أحدهما أصيل ، سواء أكان هو الوجود ـ حسب القول بأصالة الوجود ـ أم الماهيّة ـ علىٰ القول بأصالة الماهيّة ـ والحاصل هناك جزء أصيل أساسي وجزء غير أصيل وهو اعتباري وأساسي ، ولكنه من قبيل الاعتبار في نفس الأمر .

ولتوضيح الموضوع نمثّل بمثال يذكره الشيخ .

يقول الشيخ في المنطق : إن أفضل تعريف هو ذلك التعريف الذي تُذكر فيه العلل الأربع ، ويمثّل هذا التعريف بعدّة أمثلة كالكسوف والخسوف وغيرهما ، فالخسوف هو حيلولة الأرض بين الشمس والقمر ، ويضرب أمثلة أخرىٰ أيضاً . ونحن نفرض أن تعريف الشيء عين البرهان علىٰ إثبات وجوده . والحدود وإن كانت لا تكتسب بالبرهان ، ولكن بما انه تعريف فنحن نستطيع إثبات الشيء بتلك الحدود الواردة في التعريف . إذن يعرف من هذا أن الحدود والماهيّات ليست منفصلة عن محتوىٰ الماهيّات وهو عبارة عن العلل الأربع .

ومن جملة الأمثلة مسألة السطح والخط والطول والعرض والعمق للجسم ، فهو يقول : الجسم إذا انتهىٰ ببسيطة من ناحية العمق فهو سطح ، والسطح إذا انتهىٰ ببسيطه من ناحية العرض فهو خط ، والخط إذا انتهىٰ ببسيطه من ناحية الطول فهو نقطة .

وهذا هو في الحقيقة أيضاً تعريف للنقطة والخط والسطح ، ومعرفة لها بواسطة عللها .

فالخط عبارة عن ذلك الشيء الذي ينتهي إليه بسيط العرض . والعرض هو ذلك الشيء الذي ينتهي إليه بسيط العمق . فعندما ينتهي الجسم من ناحية العمق إلىٰ حدّ لا يمكن فيه تقسيمه فهذا يسمّىٰ السطح ، ولو أن هذا الجسم قابل للقسمة من ناحية الطول والعرض ، إلّا أن هذا الجسم من ناحية العمق قد انتهىٰ إلىٰ حدّ لا يقبل فيه القسمة . إنه لا يقبل القسمة من ناحية بعد

معيّن . فالعرض مثلاً يمكن تقسيمه من ناحية الطول ولكن لا يمكن تقسيمه من ناحية العمق ، لأنه قد انتهىٰ إلىٰ بسيط لا يقبل القسمة ، إذن بسيط العمق عبارة عن السطح ، وبسيط العرض هو الخط والطول . والطول أيضاً إذا انتهىٰ إلىٰ مستوىٰ لا يمكن فيه تقسيمه من ناحية الطول فهو النقطة .

إذن لاحظتم من هذا: ما هي نسبة العرض إلىٰ العمق ، ونسبة الطول إلىٰ العرض ، ونسبة النقطة إلىٰ الخطّ . إن لها نفس نسبة الشكل إلىٰ المحتوىٰ ، وذلك لأننا ما لم نفرض العرض فنحن لا نستطيع فرض الخط . إذن يعرف من هذا أيضاً أن الأشكال الرياضيّة للعرض والطول والنقطة في الوجود العيني ليست منفصلة عن المحتوىٰ العيني لوجودها .

وفي الوقت نفسه فإن الخط ليس شيئاً سوىٰ نفاد العرض ، فإذا انتهىٰ العرض كان الخط ، بينما حقيقة العرض هي نفاد العمق ، فهنا يوجد خط بينما لا يوجد عرض ، ففقدان العرض هو الذي يشكّل ماهية الخط . فهذا الفقدان الخاص يعطي الخط شكله ، ومحتواه وجود العرض ، والعرض أيضاً محتواه العمق ، وهكذا .

فالعرض ليس شيئاً سوىٰ النفاد والفقدان والانتهاء والبساطة وانتهاء العمق فهو منفي العمق . والنقطة منفيّة من الجهات الثلاث ، فهي منفيّة الخط ، ومنفيّة العرض ، ومنفيّة العمق ، فهي شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق . ومع هذا فهي متقوّمة بالطول والعرض والعمق الذي في الجسم ، إن هذا اللون من العدم هو عدم أساسي يعطي النقطة شكلها ، أو يمنح العرض والطول واقعيتهما وماهيتهما الحقيقيّة .

والماهيّة أيضاً بهذه الصورة ، فلا بدّ من تحقّق شيء أصيل ، وذلك الشيء ينفد عند حدود معيّنة ، ويتّخذ شكلاً معيّناً بحدود انتهائه ، وهذا الشكل هو الماهيّة . إذن لا يمكن ـ في الواقع ـ أن تنفكّ الماهيّة عن الوجود ، وهي مع ذلك أمر عدمي ، ولا تتحقّق إلّا بفضل الوجود ، وكما مثّلنا فالخط لا يوجد إلّا ببركة السطح ، ويتّخذ شكله في ظلّه . فإذا لم يكن الوجود لم تكن ماهية :

ما ليس موجوداً يكون ليسا لا فرق بين ليسه وايسا

فلا بدّ من الوجود حتىٰ تتحقّق الماهيّة .

ومن هنا ندرك الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود ، فإذا كان هناك وجود مطلق لا حدّ له ولا نفاد ولا يرتفع إليه العدم فإنه لا يتخذ شكلاً ولا ماهية معيّنة . إذن لا بد أن يكون هناك وجود محدود ينتهي عند حدّ خاص حتىٰ تكون له حدود ، كما ان الوادي يكون حدّاً للجبل .

وقد كتب أحد كبار علماء الأصول وهو آية اللّه ضياء الدين العراقي رحمه اللّه في كتابه «مقالات الأصول» قائلاً : إن الماهية هي «معيار المتر» للوجود . وهو تعريف لطيف ، ومقصوده ان الماهية هي حد الوجود ، مثل المتر الذي يحدّد به القماش ، فالماهيّة محدّدة للوجود أيضاً . وواجب الوجود لا حدّ له ولا نفاد ، فهو الوجود المطلق وصرف الوجود . وتركيب الوجود والماهية هو شرّ التراكيب ولا يتحقّق إلاّ في الماهيّات والوجودات الإمكانية . فالوجود والماهيّة متشابكان بمعنىٰ أن الماهية هي الشكل والوجود محتوىٰ ذلك الشكل ، فلا الشكل ينفصل عن المحتوىٰ ، ولا المحتوىٰ عن الشكل ، فنور الوجود ينفذ في الماهيّات الممكنة المظلمة لأنها حدّ الوجود وهو أمر عدمي ، فالماهية ظلمة فلسفيّة . فإذا قلنا بأصالة الوجود وأصالة الماهيّة فقد تورّطنا في الثنائية الخفيّة ، وهي الثنائية الفلسفيّة لا الثنائية الدينيّة ، وكان يقول بها الإيرانيُّون القدماء ، حيث ينسبون الأصالة للنور وللظلمة ، فيقولون بوجود يزدان واهريمن ، ويصورون بينهما نزاعاً وصراعاً دائماً ، فمبدأ الظلمة هو مبدأ الماهيّات ، ومبدأ النور يصدر منه الوجود .

ومثل هذا القول مستحيل لأنه مخالف لجميع القواعد والأصول التي تثبت المبدأ الواحد ، ونحن لا نستطيع القول بأصلين ، بل لا بدّ أن يكون أحدهما معدوماً ، وكما قلنا فإن الماهية عين النفاد والعدم ، كالمثال الرياضي الذي ضربناه في السطح والخط ، فمع ان هذه غير مجعولة ، لكننا نسب إلىٰ الجسم ـ وهو وجودها ـ انه مجعول بالذات ، ونقول إن لهذه بوناً من الواقعية يتبع وجود الجسم . يقول ابن سينا : ما جعل اللّه المشمش مشمشاً بل أوجده . فالمشمش ماهيّة ، واللّه سبحانه لا يجعل الماهيّة ، وإنما هو يجعل

الوجود ، فهو إذن يوجد المشمش ، وماهية المشمش ليست قابلة للجعل لأنها أمر عدمي . فنحن لكي نوجد خطاً لا يمكننا أن نوجده مباشرة لأن الخط أمر عدمي ، وإنما نحن نـوجد السـطح ، ولإيجاد السـطح لا بدّ لنـا من إيجاد الجسم ، وهكذا .

فالماهيّات مجعولة بالعرض ، والوجود هو المجعول بالذات ، فالوجود هو الذي يُفاض من مبدأ الوجود فيظهر ويبرز ، غاية الأمر أنه عندما يُفـاض من المبدأ فإنه يتحدّد بذاته ، ويظهر له فرد بالعرض ، وهذا الحدّ الذي يتحقق بذاته بعد الجعل بالذات هو الذي يمثّل ماهيّات الأشياء .

عودة إلىٰ هرم الوجود : ـ

بعد أن اتضحت النسبة بين الوجود والماهيّة نعود إلىٰ موضوع بحثنا وهو «هرم الوجود» ، فالإشعاع والتجلّي يبدأ من نقطة رأس الهرم ، ويظهر ويتجلّىٰ في كل مرحلة ومرتبة بتعيّن خاص وحدّ معيّن ، ولكن هذا التعيّن لا يُفاض بصورة مستقلّة ، فهنا لا بدّ من إفاضة الوجود حتىٰ يتحقّق مثل هذا التعيّن . فالتعيّن الأول في المرحلة الأولىٰ عبارة عن الصادر الأوّل وهو أقرب موجودات العالَم إلىٰ مبدأ الوجود ، ونفس وجوده هو الصادر وليس تعيّنه . إلّا أن هذا التعيّن شيء أساسي يبيّن حدود وجود الصادر الأوّل ، وليس شيئـاً ذهنياً ولا اسماً فارغاً . والماهيّات التي يقول بها الفلاسفة المسلمون ولا سيّما ابن سينا زعم بعض المستشرقين انها صرف عملية وضع أسماء (nominalism) . ونسبة هذا إلىٰ الحكماء المسلمين ناشئة من عدم الإنصاف ، فالتعيّن ليس تسمية وإنما هو أمر حقيقي ، مثل القرب والبُعد عن خط الاستواء ، فكلّما اقترب إليه الإنسان كان الطقس أشدّ حرارة ، وكلما ابتعـد عنه قلّت الحـرارة وازدادت البرودة . فمثل هذه الحقيقة لا يمكن عدّها تسمية فحسب . وذلك ان هذا القرب والبُعد في المرتبة الوجوديّة بالنسبة إلىٰ رأس هرم الوجود يعطي للأشياء شكلها وحدودها ، ففي كل مرتبة من مراتب الوجود يكون للوجود حدّ وتعيّن ، ومن هذا الحدّ تحصل الماهيّة . فالماهيات في هذه الخطوط العرضية تشير إلىٰ الكثرات النازلة ، ومهما ابتعدت عن مبدأ الوجود فإن ارتباطها لا يمكن أن

ينقطع عن المبدأ لأن علاقتها به علاقة اتصالية واتحادية ، ولا يمكن حصول الانفكاك والخلاء في المراتب النازلة بأيّ نحو من الأنحاء . غاية الأمر اننا في الخطوط العرضيّة عندما نقارن خطاً إلىٰ خط آخر لنعرف النسبة بينهما فإن هذه الخطوط العرضيّة تكون متباينة فيما بينها ، لأن تعيّن كل منها يختلف عن الآخر . فالعرضيّات ليست قابلة للارتباط الطولي ، ولا للعليّة والمعلوليّة ، فالماهيّات حدود الأشياء وأشكالها ، ولا يمكن أبداً أن تتّحد أشكال الخط والسطح والنقطة ، فهذا من المستحيلات . فالماهيّات تظهر بفضل نور الوجود . وحسب القاعدة التي تقول من المستحيل أن تتحقّق وحدة حقيقيّة بين شيئين في عرض بعضهما وكل واحد منهما متميّز عن الآخر ، فإن المتميزين عن بعضهما لا يمكن أن تكون بينهما وحدة لأنه تناقض صريح . فإذا كان بين شيئين اتّحاد فلا بدّ أن يكون أحدهما حقيقيّاً والآخر اعتبارياً ، واتحاد الماهيّة مع الوجود هو من هذا القبيل ، فالماهيّة ليست حقيقيّة ، لكنها أساسيّة وهي في الوقت نفسه متّحدة مع الوجود ، والوجود هو الأمر الحقيقي المتحصّل ، والماهيّة أمر اعتباري غير متحصّل ، والاتحاد بين المتحصّل واللامتحصّل أمر سهل جدّاً ، فأحدهما مقتضٍ والآخر غير مقتضٍ ، والاقتضاء واللاقتضاء يجتمعان ، ولو كان الوجود والماهية أمرين متحصّلين للزم أن يكون تركيبهما انضمامياً ، وليس تركيباً حقيقيّاً ، لأن كل واحد منهما مقتضٍ ، ولا يمكن الاتحاد بين مقتضيين .

ففي الخطوط العرضيّة مهما كانت كثرات الماهيّات فإنه يمكن قبولها ، وهي حقيقية وليست اعتباريّة ، وهي تبين حدود الأشياء وأشكالها ، فهي (objective) وليست (subjective) .

والفلاسفة يقبلون هذه الكثرات ، ولا يردّدون مثل العرفاء كل ما في الكون وهم أو خيال ، أو عكوس في المرايا أو ظلال وإنما كل هذه التعيّنات حقيقيّة وأساسيّة . والتعاريف تعاريف منطقيّة ، وهي تبيّن حدود الأشياء وماهيّاتها ، أعمّ من الجنس والفصل والنوع والعرض العام والعرض الخاص . فكل هذه ماهيّات كثيرة حقيقيّة وليست ذهنية ولا اعتبارية ولا اسميّة .

ولو فرضنا جبلاً فإن الوادي لا يكمن في حقيقته وفي أعماق وجوده . إذن من أيّ مجال من مجالات الجبل ينتزع الوادي؟ لا شك أنه ليس ذهنياً وانتزاعياً حتىٰ يكون اسماً (nominal) ، كما لو كنّا نغطّ في النوم ولم نفرضه فهل الوادي لا وجود له عندئذٍ؟!

إن الوادي والجبل مثل ما مرّ عن النقطة والطول والعرض ، هو نفاد الجبل وهو الجهة السالبة له ، فتلك الجهة الخارجة عن حدوده وليست هي جبلاً وينتهي عندها وجود الجبل هي وجود الوادي ، فالوادي هو عدم الجبل ، ولا يمكننا فرض الوادي جزءاً من الجبل ، لأن جزء الشيء داخل في ذلك الشيء ، بينما الوادي ليس داخلاً في الجبل ، وهو مع ذلك لا يقبل الانفكاك عن الجبل فالوادي شيء أساسي للجبل بحيث يمكن ذكره في تعريفه ، فهو جزء أساسي . ولهذا لم يكن هذا النفاد والعدم جزءاً ذهنياً ولا اسمياً ، ولكنه ليس جزءاً داخلياً ولا جزءاً من محتوىٰ الجبل أيضاً ، ونحن نستطيع أيضاً أن نحقق الانفكاك في عقولنا بين الجبل والوادي ، إلّا إذا كان الشخص عارفاً عظيماً وفيلسوفاً ناظراً إلىٰ الحقائق ، فإنه يستطيع أن ينظر إلىٰ الوجود المحض وأن لا يرىٰ معه التعيّنات والماهيّات ، ولهذا قالوا في مجال تصوُّر الماهيّات انه تخلية وفي الوقت نفسه تحليه ، أي نخلي أذهاننا من الماهيّات ونحن نقوم في الوقت نفسه بعملية تحلية . فغرض الماهية الخالية من الوجود هو لون من الغرض وإعطاء الوجود للماهيّة وإن كان هذا الوجود ذهنياً .

إذن نحن لا نريد أن نتحدّث بلغة العرفان فنقول إن الكثرات اعتبارية ، وإنما نحن نعدّ هذه الكثرات في الخطوط العرضيّة لهرم الوجود حقيقيّة ، ومقصودنا أنها في عين الكثرة لا تتنافىٰ مع الوحدة من حيث المحتوىٰ . فهي متّصلة بالمبدأ في الخطوط الطوليّة ، ومعنىٰ الواحد المتّصل هو انه وجود واحد حقيقي وشخص ليس أكثر . وهذه الظهورات والتجلّيات تصدر من المبدأ الواحد وتستمر إلىٰ قاعدة الهرم من دون أن يحدث بينها أيّ انفصال أو خلاء .

بعض الفلاسفة ومن جملتهم صدر المتألّهين يرىٰ أن نقاط قاعدة الهرم

هي موضع وجود الحركة التي تفاض مباشرة من رأس الهرم . لأن الحركة حسب رأيه ليست سوىٰ الوجود النازل ، فإذا أصبح الوجود نازلاً جدّاً ووصل إلىٰ غاية نزوله فإنه يتّخذ حالة الوجود والعدم والخروج ، فهو نفس ذلك الوجود ، لكنه غير مستقرّ فهو متحرّك ، فالحركة هي الوجود النازل ، وبدون علاقة الشيء المتحرّك بالحركة ومبدأ وجود الحركة ، فإن وجود الحركة ووجود العالم الطبيعي بأكمله يصبح عدماً محضاً . ويقولون إن تعقّل الحركة أشرف من الحركة ذاتها ، وذلك لأن الوجود في الحركة نازل جداً بحيث لا يمكن إدراكه بصورة دقيقة .

وفي بعض الأشياء يكون المعلوم أشرف من العلم به ، وفي البعض الآخر يكون العلم بالشيء أشرف من المعلوم ، مثال كون المعلوم أشرف من العلم هو علمنا بالحقّ تعالىٰ وعلمنا بالمبادىء العالية ، فالمعلوم هنا أشرف من العلم ، لأن علمنا مهما كان رفيعاً فإنه بالنسبة إلىٰ المعلوم يعدّ علماً عرضيّاً وحصولياً ، بينما المعلوم فعليّة محضة ، فالمعلوم أشرف من العلم لأن المعلوم فوق ما لا يتناهىٰ بينما علمنا محدود ومتناهٍ . وبالعكس « فالشيء إذا جاوز حدّه انعكس إلىٰ ضدّه » ، فإن ذلك الوجود الذي هو في أعلىٰ مرحلة من الوضوح والظهور يصبح مبهماً في أذهاننا ، بينما ذلك الوجود عندما ينزل ويكون في مراتبه النازلة فإنه من فرط الإبهام وعدم التحصّل عندما يأتي إلىٰ الذهن يصبح متحصّلاً ومتمتّعاً بالوضوح العلمي ، وعلىٰ العكس من ذلك وجوده العيني ، فالعلم به أشرف من المعلوم ، وهو نازل إلىٰ الحدّ الذي لا نستطيع فيه تعقّله كما هو موجود في الواقع ، لأن تعقّل الحركة هو تصوير ثابت في الذهن وليس فيه أي تحرّك .

صوّروا في أذهانكم خطاً واحداً من مبدأ الحركة إلىٰ منتهاها ، مثل حركة الطائرة من مطار طهران إلىٰ مطار بيروت ، فحركة الطائرة هذه ترسم في الذهن خطاً مبدؤه مطار طهران ومنتهاه مطار بيروت ، وهو خط واحد لا أكثر ، بينما هذا ليس هو حقيقة الحركة ، لأننا قد منحنا الحركة في أذهاننا وجوداً ثابتاً ، وحقيقة الحركة الخارجية انها لا ثبات لها إطلاقاً . فالحركة لون من الوجود

الذي يعني الخروج وليس هو بمعنىٰ الثبات . فالحركة كلّما تحقّقت في مجال فإنها تفرّ منه بعينها . إذن نحن نعجز عن تعقّل الحركة بحقيقتها لأن حقيقتها ضعيفة وفرّارة إلىٰ الحدّ الذي لا تأتي فيه إلىٰ الإدراك . فهو نفس ذلك الوجود الأعلىٰ قد تجلّىٰ ونزل فظهر بصورة الحركة والخروج ، ولمّا كانت الحركة نوعاً من الوجود ، غاية الأمر أنها المرتبة النازلة منه ، فالحركة إذن من سنخ الوجود ، ولا تختلف من هذه الناحية عن طبيعة النور والوجود ، والاختلاف بينهما في الشدّة والضعف فحسب .

ومن هنا فإننا لسنا متورّطين فيما تورّط فيه أفلاطون من القول بالثنائيّة بين الوجود والصيرورة (becoming and being) ، لأن الحركة نفس ذلك الوجود ، غاية الأمر انه بناء علىٰ قانون التشكيك يكون هو ذلك الوجود بعينه قد اتّسع ، ونتيجة للاتساع والنزول اكتسب الضعف وحالة الفرار وعدم الاستقرار ، وهي حالة التعيّن النزولي للوجود ، ولم يضف إليه أي شيء ، فالاتساع والنزول من جنس نفس حقيقة الوجود ، وليس شيئاً غير الوجود قد أضيف إليه .

وقد ذهب راسل إلىٰ ثنائية أخرىٰ وهي بين الوجود والطبيعة (being and existence) ، ولكن لا يصرّح بعالم الوجود أين هو؟

ويعتقد أن جميع الأشياء الموجودة في العالم الخارجي عن الذهن وفي عالم الطبيعة ، فهي (existence) ولها مشخّصات طبيعيّة . إذن أين تكون موجودة تلك الكليّات والمفاهيم العامّة التي يسمّيها بـ (being) وهي ثابتة وأزليّة؟

لعل نظر هذا الفيلسوف هو أن هذه الوجودات الذهنيّة هي التي تتّصف بهذه الصفات .

أجل إننا نرفض هذا القول ، لأن الكليّات بطبيعتها لا وجود لها ، وإنّما هي ماهيّات وتعيّنات للوجود وليست هي ذات الوجود . ولهذا لا نقول بثنائية بين الوجود والماهيّة . والكليّات التي هي ماهيّات تعدّ من جملة الاعتبارات الثابتة في نفس الأمر ، وكما قالوا فإن: « الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة » .

فإذا تحقّقت ماهيّة ووجدت بفضل الوجود ، فإن تلك الماهيّة موجودة أيضاً ، وبناءً علىٰ هذا نصل إلىٰ هذه النتيجة ، وهي أننا في هرم الوجود نقول بالوحدة الشخصيّة للوجود ، وهي وحدة حقيقيّة وليست وحدة كليّة ولا نوعيّة ولا جنسيّة ولا صنفيّة ، وفي الوقت نفسه نقول بالكثرة الحقيقيّة أيضاً ، وحتىٰ كثرات الماهيّات النوعيّة المتنافية مع الوحدة ، غاية الأمر أنه في خطّين مختلفين . فإذا قلنا بكثرة في الخطوط الطوليّة فإنها غير متنافية مع الوحدة ، وإنما هي من لون الشدّة والضعف والكثرة والقلّة ، وقد ذكرنا أن الكثرات الطوليّة ليست غير متنافية مع الوحدة فحسب ، وإنما هي مؤيّدة لها ومؤكّدة . وأمّا الكثرة العرضيّة المنافية والمناقضة للوحدة فهي منافية للوحدات الواقعة في عرض بعضها وليست منافية للوحدة الاتصاليّة في الخطوط الطوليّة . ولهذا فنحن نستطيع القول بالوحدة الحقيقيّة للوجود والموجود، والقول في الوقت نفسه بالكثرات الحقيقيّة للموجودات أيضاً.

وإذا بحثتم في الكتب الفلسفيّة فلن تجدوا مثل هذا التوضيح لهذا الموضوع ، لأن السابقين لم يطرحوه بهذه الصورة التي طرحناه بها . ولسنا نقصد توجيه النقد لأحد ولا هو ثناء علىٰ الذات ، وإنما هي إرادة اللّٰه ونعمته جرت علىٰ أيدينا ، ﴿**وأما بنعمة ربّك فحدِّث**﴾ . وقد تعرّضنا لهذا حتىٰ يلتفت أصحاب البصيرة ، ونكون قد أدّينا الشكر للّٰه .

ويوصي ابن سينا في آخر كتاب الإشارات فيقول:

« وصية أو توصية أيّها الأخ إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ ، وألقمتك قضىٰ الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الفاغة ، أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عمّا يتسرّع إليه الوسواس وبنظره إلىٰ الحقّ بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرّجاً مجزئاً مفرّقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله » .

فلا بدّ من الانتباه وعدم تعلّم الفلسفة من غير الواعين ، والكفّ عن تعليم

الفلسفة للمبتذلين والسذّج والذين لا يتمتّعون بالذكاء الوقّاد ، والذين تعوّدوا الأحاديث العامّة ، ولم يتدرّبوا علىٰ التفكير العقلاني . ونلاحظ اليوم أن بعض الذين يتناولون الفلسفة هم من هذا القبيل ، فهم ليسوا فلاسفة ، وأقوالهم ليس لها علاقة منطقيّة بالفلسفة ، وإنما هي مفاهيم اجتماعية ومنتزعة من علم النفس ومن المشاهدات وغيرها ، ثم صُبَّت في كلمات فلسفيّة وقدّمت لغير المطّلعين علىٰ أنها فلسفة ، وهو عمل خطير وفجّ وخدّاع .

وكل من يتوقف عند الأفكار العامة المقبولة لدىٰ عامة الناس فإنه لا يتمتّع برؤية واقعية ولا بنظرة فلسفيّة ، ونحن لم نكتب « هرم الوجود » لمثل هؤلاء .

وهناك مجموعة من القضايا في المنطق يعمّ الاعتراف بها ، وهي قضايا ليس لها أساس فلسفي لكنّها شائعة بين الناس ، ويقبلها الناس بسهولة ولا يتعمّقون في حقيقتها : هل هي حقّ أم باطل؟ وهي المعروفة في المنطق بالآراء المحمودة وهي عبارة عن تلك القضايا التي يقبلها العامّة وإذا أنكرها شخص طردوه من بينهم . ويعدّ قبول مثل هذه القضايا من دون تعمّق ولا دراسة عقليّة خيانة للعقل ، لأننا لا بدّ أن ندرس ما نريد الاعتراف به لنعرف هل هو حقّ أم باطل؟

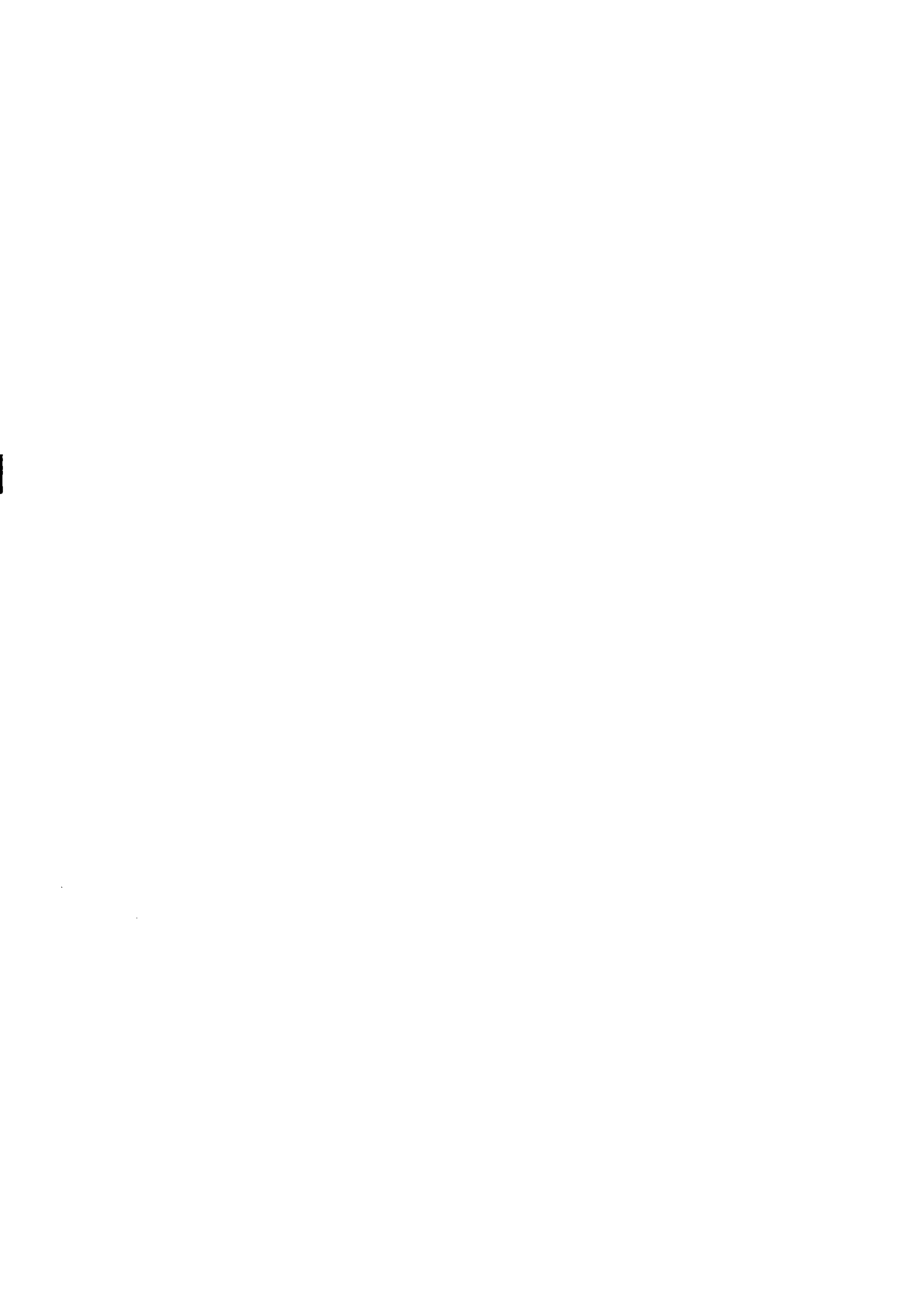
وبناءً علىٰ هذا فنحن نطالب العلماء بالتعمّق في « هرم الوجود » . وسوف نستقبل إشكالاتهم العلميّة بكل طيبة خاطر .

وعلىٰ كل حال فقد رسمنا هرم الوجود بهذه الصورة ، وسوف نشرح فيما يأتي بعض المسائل المتعلّقة بهرم الوجود بمقدار ما يسمح به الوقت ، وأهمّ المسائل في هذا المضمار هو الإمكان بمعنىٰ الفقر . وليعلم الباحثون أن هرم الوجود هذا حلّال لكثير من المشاكل ، ولا بدّ من دراسته بعمق ، فإن خطر عندكم إشكال فبيّنوه واكتبوه ، حتىٰ تُسدّ النواقص والله ولي التوفيق .

الفصل التاسع

الكلِّي الطبيعي

ما هـو الكلّي الطبيـعي؟ وإذا كان كليّاً ومشتركاً حقّاً فكيف يمكن التعرُّف عليه بصورة محدّدة في الأفراد التي هي بأجمعها مشخّصة وجزئية؟ وإذا لم يكن الكلّي الطبيعي كلياً حقّاً وإنما هـو جزئي ومشخّص في أفراده ، فكيف يمكن فرضه كليّاً ومشتركاً بين جميع أفراده ، ويعدّ الجوابَ علىٰ السؤال عن حقيقة الأفراد؟
إنها أسئلة يتمّ الجواب عليها في هٰذا الفصل.



الماهيّة والوجود: ـ

ونواصل الحديث عن الموضوع السابق حتىٰ نصل إلىٰ موضوع الكلّي الطبيعي لنعرف: ما هي نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده وآحاده؟

فيما يتعلّق بالبحث الماضي فقد ذكرنا بعض الأمثلة علىٰ العلاقة بين الماهيّة والوجود، ولكنها كانت أمثلة توضيحيّة، ومن خارج الموضوع ولم تكن مصبوبة بالصياغة الفلسفيّة.

ونحاول هنا أن نتبيّن بالصيغة الفلسفيّة كيفيّة العلاقة بين الماهيّة والوجود، وما هي النسبة الأنطولوجية بينهما؟ فهل هي نسبة اتحادية، أم انضمامية، أم اتفاقية، أم أن بينهما نسبة التعايش السلمي كما يقول بعض السياسيين المعاصرين؟ ومن الواضح أن الصيغة المنطقيّة لهذا التعايش السلمي هي الشرطيّة الاتفاقية، بمعنىٰ أنّنا إذا أردنا أن نفكّر بصورة منطقيّة في مثل هذا التعايش السلمي للشرطيّة الاتفاقية لقلنا: لو كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق. ومن الواضح أن كلتي القضيتين هنا صادقة، فالإنسان ناطق والحمار ناهق. إلّا أنه لا توجد أي مناسبة بين هذين، وإنّما هي شرطية اتفاقية، كان فيها المقدّم والتالي صادقين صدفةً، ولا توجد بينهما نسبة لزوميّة، وإنما هما حقيقتان منفصلتان، فالإنسان ناطق والحمار ناهق، وليس بينهما علاقة العليّة والمعلوليّة، وليسا هما معلولين لعلّة واحدة، فليس الواقع هو انه لمّا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، ولا العكس. فليس بين المقدّم والتالي علاقة

لزوميّة من قبيل علاقة العليّة والمعلوليّة ، ولا المعلوليّة لعلّة واحدة . ومثل هذه الشرطيّة تسمّىٰ في المنطق بالشرطيّة الاتفاقية . ولعلّها يصطلح عليها اليوم بالقضيّة ذات التعايش السلمي .

وعلىٰ كل حال فهدفنا هو توضيح العلاقة بين الماهيّة والوجود . فلا بدّ أن نفهم أوّلاً ما هي حقيقة الماهية؟ إن الماهيّة منطقيّاً أو فلسفياً هي عبارة عن الجواب علىٰ السؤال عن جوهر الشيء . فإذا سألنا عن جوهر الشيء ما هو وعن أصله وحقيقته فسيكون الجواب عن هذا السؤال هو بعينه ماهية ذلك الشيء .

يقول المحقِّق السبزواري في أسرار الحكم ، حيث يشرح المصطلحات الفلسفيّة : « إن الوجود هو التحقّق ، والعدم هو اللاتحقّق ، والماهية هي عبارة عن ظهور الوجود » .

إذن معنىٰ الماهية هو « ظهور الوجود » ، ومن الواضح أن هذا الظهور ليس بمعنىٰ الظاهرة المصطلحة اليوم . ولست أدري مدىٰ اطّلاع طلّابنا علىٰ اصطلاح « فنومن »؟ وهل يستعملونه من دون التفات إلىٰ خصوصيّاته؟ فالفنومن الذي يستعمله مذهب الظواهريّة هو غير الظهور الذي يستعمله السبزواري بمعنىٰ الماهيّة . فالفنومنون (phenomenon) جمعه فنومنا (phenomena) ويعني الظاهرة . فكل حقيقة تظهر فينا وتبيّن نفسها لنا فهي فنومون . إذن الفنومنون ليس هو الظهور المطلق ، وإنما هو الظهور فينا وبالنسبة إلينا ، ففيه معنىٰ نسبي يمكن تفسيره بهذه الجملة وهي : « إلىٰ ذلك الحدّ الذي تعرض فيه الحقائق أنفسها لنا » ، ولا قيمة لها أكثر من ذلك ، فما ندركه من عالم الوجود العيني الطبيعي والوقائع الاتفاقية فإن له قيمة منطقيّة وعلميّة ، ولكن هذه جميعاً معتبرة إلىٰ الحدّ الذي أظهرت فيه أنفسها ، والأصل هو ذلك الشيء الذي بُيِّن لنا ، لا ما له من واقع ، فما له قيمة بالنسبة إلينا هو عبارة عن تلك الظواهر التي كشفت نفسها لنا ، وهي حقيقيّة بالمقدار

الــذي كشفت عن نفسها لنــا فيـه ، وهــذا هـو معنىٰ الفنــومنــولــوجي (الظواهرية)[1] .

ولكنّ الظهور الذي يستعمله السبزواري في معنىٰ الماهيّة فهو ليس بهذا المعنىٰ ، وإنما هـو بمعنىٰ ذلك الجانب الخارجي للوجود ، فللوجود جانبان : أحدهما الجانب الداخلي ، وهـو عبارة عن الوجود والتحقّق والعينيّة ، والآخر هو الجانب الخارجي للوجود حيث ينتهي الوجود ويكون ظهور الوجود كالخطّ والنقـطة والسطح ، فـإذا انتهىٰ السـطح بـدأ الخط وإذا انتهىٰ الخطّ كـانت النقطة ، وبناءً علىٰ هذا فإن ظهور الشيء هـو طرفه وانتهاؤه ، وإذا لم نُحدّ بالعدم فإننا لا نتشخّص . فنحن نتشخّص عندما يتحدّد طولنا ومكاننا وزماننا ، فهـذه الحدود والمحـدوديّات التي تحيط بنـا تشكّل قـالبنا الـوجودي الـذي يشخّصنـا . إذن نحن نتشخّص ونـظهـر عنـدمـا تكـون لنــا حـدود وجــود ومحدوديّات ، وكل هذه الحدود المحيطة بنا واقعية وحقيقيّة وليست تظهـرنا فحسب . ولتوضيح كلامنا نمثّل بشكل جغرافي : إذا كان بلد صغير مثل پيرو بدأ التوسّع فاتّسعت حدوده ، فكلّما كبر فإنه لا يزال هـو پيرو ، حتىٰ إذا احتلّ العالم بأسره ، فإذا أصبحت الدُّنيا كلها پيرو فحينئذٍ لا يوجد بلد خاص بين البلدان بالشكل الجغرافي لپيرو حتىٰ تكون حدود پيرو مشخّصة ، فلا يكون لپيرو معنىٰ بالنسبة إلىٰ البلدان الأخرىٰ إلّا إذا كانت لها حدود تمنحها التعيّن الواقعي بالنسبة إليها ، عندئذٍ يتشخّص هذا البلد بالنسبة إلىٰ سائر البلدان ، وإلّا إذا شمل كل الدُّنيا فإنك تعجز عن تبيينه ، لأن كل مكان وضعت إصبعك عليه فهو پيرو . إذن تشخيص أي شيء يكون بحدود وجوده ، وهذا هـو معنىٰ الظهور ، وهـو نفس ما نسمّيه بالماهيّـة . فالمـاهيّة هي الجـانب الخارجي للشيء . فإذا تعيّن في كل مرتبة من مراتبه فعندئذٍ تظهر الماهيّة ، وهذا هـو

---

(١) للتعمُّق في معنى الفنـومنون يـراجـع كتـاب «الـوجـود والـزمـان» تـأليف الفيلسـوف الشهيـر «هايدجر» .

مقصود السبزواري من الظهور ، وليس مقصوده منه ما يعرف اليوم بالـظاهرة (فنومنون) إطلاقاً.

والشكل ينتزع أيضاً من الجانب الخارجي للشيء وهـو الجانب المنفي ، حيث يمنح الشيء شكله . غاية الأمر أن الماهيّة لما كانت ظهور الوجود لا نفس الوجود ، وهي في نفس الوقت أساسيّة لهذا سُمِّيت بأنها أمر عدمي ، بمعنىٰ أنّه عندما ينتهي الوجود ويتحقّق لون خاص من العدم يعطي للموجود شكله فذلك هـو الماهيّة ، ولمّا كان هذا الأمر الأساسي عدمياً لهذا أصبح مبهماً ، بمعنىٰ أنّه لا يغدو واقعياً بدون الوجود ، سواء أكان وجوداً عينياً أم وجوداً ذهنياً ، إذن هذا الأمر العدمي قد يحلّ في الذهن . ونفس الوجود ليس بهذه الصورة ، فالوجود الخارجي للشجرة والمنضدة والكوكب وأيّ شيء آخر لا يحلّ في الذهن . والموجود في أذهاننا ليس هـو وجود الشجرة ولا وجود الجبل ، فكل شيء ـ وإن كان صغيراً جداً ـ هـو من سنخ الوجود لا يحلّ في الذهن ، والذي يحلّ في الذهن إنما هـو ماهيته ، أي ذلك الجانب العدمي والحدود والمحدوديّات التي تبيّن الحدود الخارجية للوجود العيني ، فلأنها عدميّة فهي تحصل في الذهن وتكون حدوداً خارجية للوجود الذهني . ومعنىٰ كونها عدمية أنه لا تحقّق لوجودها في العالم الخارجي ، وإنما هي نفاد التحقّق وليس التحقّق ، ولهذا فإنه في الذهن أيضاً يتحقّق هذا النفاد والعدم الخاص تحقّقاً مجازياً كما هـو في الخارج كذلك.

فـلأيّ ماهيّـة وجودان: أحـدهما الـوجود الـذهني والآخر هـو الـوجـود الخارجي ، وهما متماثلان وليسا متشابهين ، فالماهيّة التي في الذهن هي مثل الماهيّة الخارجية ، وهذا هـو السبب في أن للماهيـة نحوين من الـوجود . فالماهيّة أمر مبهم وهي نفاد وعدم ، وهذه العدميّات قد تعطي لوجودات أخرىٰ شكلَها في الذهن ، فهذه العدميّات نحن نرسمها علـىٰ الورق ونحقّقها بوجود الحبر والقلم ونبيّن الماهيّة علىٰ الورق . وحدودها هي التي تنتقل إلىٰ الورق دون نفس الوجودات فإنها لا تنتقل أبداً ، فلا الوجـود الخارجي ينتقـل إلىٰ الوجود الذهني ، ولا الوجود الذهني ينتقل إلىٰ الوجود الخارجي ، لأنه انقلاب

وهـو مستحيل . فالماهيّة وحدها هي التي تتميّز بالعلاقة الاتحاديّة بين الخارج والذهن . فنحن نتصوّر في أذهاننا أصدقاءنا ونتذكّر مشخصاتهم وخصوصيّاتهم الخارجية ، بينما من المستحيل أن يتحقّق الوجود العيني للصديق في أذهاننا ، وإنما نحن حقّقنا في الذهن حدوده وشكله ، ثمّ قلنا إن هذا هـو صديقنا الذي نعرفه ، ولا ريب عندنا في هذا التصوّر ، وذلك لأن الماهيّة أمر عدمي وهـو ليس مقيداً بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني ، فتارة يـوجد في الـذهن وأخرىٰ يوجد في الخارج ، وما يوجد في الذهن هـو نفسه الذي يـوجد في الخارج . والهوهـويّة (identity) تتعلّق بالماهيّة لا بالوجود . فإذا قلنا إن هذه هي الماهيّة الموجودة في الخارج ، كما في تصوّر جبل التوباد في الذهن فإنه جبل التوباد نفسه الموجود في الخارج ، فإنه من حيث الماهيّة هي بعينها . فالهوهـويّة بين جبل التوباد في الذهن وفي الخارج تتعلّق بماهيّة جبل التوباد وليس بوجوده ، لأن وجوده الخارجي في محلّه ولا ينتقل إلىٰ الذهن أبداً . نعم الحدود الخارجية لهذا الوجود العيني يمكن أن تحصل في الذهن.

يقول السبزواري في أوّل الوجود الذهني :

للشيء غيـر الكون في الأعيـانِ كـون بنفسـه لـدىٰ الأذهـانِ

ولا تتصوّروا أن شبحه وخياله يوجد في الذهن ، وإنما نفس ماهيته توجد في الذهن بوجود آخر . فالوجـود الذهني لا يختلف من حيث المـاهية عن الماهية الخارجية ، غاية الأمر اننا أوجدنا وجوداً آخر لنفس تلك المـاهيّة . وهذا يشبه ما لو كان للشخص ثوبان فهو ينزع أحدهما ويلبس الآخر من دون أن تتبدّل شخصيته بتبديل الثوب ، وكذا الماهيّة الواحدة فإن لها ثوبين ووجودين: أحدهما الوجود الذهني والآخر هـو الوجود الخارجي . فالهوهـويّة إذن تعود إلىٰ الماهيّة لا إلىٰ الوجود ، لأن الوجود ليس قابلاً للانتقال.

كلمة « الماهيّة » : ـ

إلىٰ هنا تناولنا الجانب الفلسفي من وجود الماهيّة ، ونحاول الآن دراسة الجانب اللغوي فيه . وقد جرت العادة علىٰ البدء ببحث الألفاظ ثم الانتقال

إلىٰ الدراسة العقليّة ، أما نحن فقد سلكنا عكس ذلك حيث بدأنا بالدراسة العقلية الفلسفيّة ، ونردفها الآن بالبحث اللغوي .

فـ « الماهية » من الاشتقاقات الجعلية . وتنقسم الاشتقاقات إلىٰ قسمين: أحدهما الاشتقاقات الحقيقيّة ، وتسمَّىٰ في قواعد اللغة العربيّة بالاشتقاقات القياسيّة أو السماعيّة ، والثاني هي الاشتقاقات الجعليّة ، مثل الماهية والهويّة وغيرهما . فالماهيّة مأخوذة من « ما هـو » ، ولمّا كان هذا تركيباً من حرف الاستفهام وضمير الإشارة ، فإنه ليس قابلاً للاشتقـاق القياسي ، ومـع ذلك تُضاف إليه التاء ويخرجونه بصورة المشتقّ ، ويسمّىٰ بالاشتقاق الجعلي .

إذن المـاهيّة مـأخـوذة من « مـا هـو » ، وهـذا سؤال من جملة الأسئلة المنطقيّة حول المواضيع الثلاثة المعروفة ، وهي:

« ما هـو؟ » و « هل هـو؟ » و « لِمَ هـو؟ » .

ويقدّم بعض العلماء معياراً في تشكيل القضيّة وتمييز المبتدأ من الخبر فيها . فيقول: إن سؤالنا دائماً يكون عن الشيء الذي لا نعـرفه ، ويُجعـل الشيء المجهول محمولاً أو مُسنداً دائماً ، وأمّا الشيء المعلوم فهو يجعل مبتدأ أو مسنداً إليه . فإذا كنّا نعرف شخصاً اسمه أحمد لكننا لا ندري ما هـو عمله أهـو طبيب أم نجّار ، فهنا نجعل الشيء الذي نعرفه (أحمد) موضوعاً أو مبتدأ ثم نأتي بالمجهول بعده ، فنسأل بهذه الصورة: هل أحمد طبيب أم نجّار؟ وأمّا إذا كنّا نعرف أن الشخص المقصـود طبيب لكننا نجهـل هـويّته فـإن سؤالنا سيكون بهذا الشكل: هل هذا الطبيب هـو أحمد أم حسن أم . . .

لقد لاحظتم أن السؤال يكـون عن الشيء المجهول ، وهـو دائمـاً يقع محمولاً في القضية ، والشيء المعلوم يقع موضوعاً لها .

وفي المسائل الفلسفيّة كذلـك فإذا وضعنـا يدنـا علىٰ شيء مثل جهـاز التسجيل ، ولم نعلم أهـو جهاز تسجيل أم مذيـاع ، فإننـا نسأل: هـل هذا الوجود هـو جهاز تسجيل أم مذياع؟ فالسؤال عن جهاز التسجيـل الذي هـو

مجهول لدينا ، والإشارة إليه تعني أننا نعلم بوجوده ولكننا نجهل ماهيّته .

إن هذا التحليل البسيط المتداول يكشف لنا بوضوح الفرق بين الماهيّة والوجود . ففي المثال السابق نحن لم نسأل عن وجود جهاز التسجيل أو الراديو ، لأن وجوده مفروض ومفروغ عنه فنحن نراه . والشيء الذي لا نعرفه هو ماهيته (ما هو؟) . فالماهيّة كما بيّنها الحكماء المسلمون هي ما يقع جواباً للسؤال عن حقيقة الشيء وجوهره .

الأسئلة المنطقيّة : ـ

إن الأسئلة الفلسفيّة تختلف عن الأسئلة غير الفلسفيّة ، فالأسئلة الفلسفيّة لها معيار وترتيب خاص ، ولا يحقّ لنا فيها أن نسأل من دون ضابطة . فالمعيار للأسئلة المنطقيّة والفلسفيّة هو أن نبدأ بالسؤال الأوّل حيث نطلب شرح الاسم ، فإذا سمعنا مثلاً اسم المذياع ولم نعرف ما هو ، أهو من المأكولات أم من الملبوسات ، فحينئذٍ نسأل عن المذياع ما هو؟ هذا هو السؤال الأوّل ، ولا يكون جوابه بجوهر الشيء ، لأن السؤال ليس عن جوهره وحقيقته ، وإنّما السؤال عن شرح الاسم ولا علاقة له بحقائق الأشياء ، والمقصود هو شرح اسم ما سُئِل عنه . وفي هذا المجال قد يكون الشخص لغوياً أو عالِماً في الأحياء أو نجّاراً أو طبيباً ، فهذا السؤال الأوّل عام ، ولا يعكس موقف الشخص . وتسمّىٰ هذه بـ « ما الشارحة » . وتسمّىٰ أيضاً بـ « ما هو » لكن « ما هو » البدائية ، وهي لشرح الاسم[1] .

---

(١) وهم يفرّقون بين «ما الشارِحة» و «ما اللفظيّة» التي هي لشرح اللفظ . فشرح اللفظ أكثر بدائية من شرح الاسم ، ويُسأل بها عن معنىٰ اللفظ فحسب ، كالأسئلة التي تطرح ويجاب عليها في القواميس اللغويّة وصفوف تعلّم اللغة ، فهي من قبيل شرح اللفظ . وأمّا شرح الاسم فإنه يتحوّل إلىٰ الحدّ والرسم حتماً بعد معرفة حقيقة الشيء ، بخلاف شرح اللفظ فهو لا يتحوّل إلىٰ الحد والرسم إطلاقاً .
ومهمّة المترجمين هي إحلال لفظ محلّ لفظ آخر ، ولا ينبغي لهم ولا يستطيعون التجاوز عن حدّ شرح اللفظ . وكل تفسير يقدّمونه حول الألفاظ فإنه تفسير لفظي ، ولا يحقّ لهم التدخّل في شرح الاسم فضلاً عن الحدّ والرسم .

وعندما ينتهي هذا السؤال ويسمع جوابه يأتي دور السؤال الآخر: « هل هو؟ » أي بعد أن عرفنا شرح الاسم لذلك الشيء فإننا نتساءل: هل هو موجود أم لا؟ وتسمّىٰ هذه بـ « هل البسيطة » . فإذا قِيل إنه موجود ، فما عرفنا اسمه من قبل تحقّقنا من وجوده الآن . وجواب هل البسيطة هو الوجود البسيط .

فإذا فرغنا من هذه المرحلة فقد انتهينا إلىٰ المرحلة الثالثة وتتضمّن سؤالاً فلسفيّاً ، ويكون شكل السؤال في هذه المرحلة مشابهاً لشكل السؤال الأوّل ، فهو السؤال بـ « ما هو » ، إلّا أن الهدف والمقصود من ورائه يختلف تماماً عن الأوّل ، لأن المقصود في المرحلة الأولىٰ هو شرح الاسم فقط ، وأمّا في هذه المرحلة فالهدف هو معرفة الماهيّة الحقيقيّة للشيء ، فعندما نسأل عن الشيء « ما هو؟ » في هذه المرحلة نكون مطّلعين من قبل علىٰ وجوده وعارفين شرح الاسم للراديو مثلاً ، فالسؤال بـ « ما هو؟ » يهدف إلىٰ معرفة أعمق ، فيقف الشخص هنا موقف الفيلسوف قاصداً معرفة حقيقة الشيء وماهيّته . وتسمّىٰ هذه بـ « ما الحقيقيّة » .

ففي المرحلة الثالثة يكون السؤال عن جوهر الشيء وهو سؤال فلسفي يعقب المرحلتين الأوليين .

وقبل عدّة أعوام تلقيت دعوة من أكبر مؤسسة كاثوليكيّة في تورانتو ـ كندا (Pontifical institate) للقيام بتدريس دورة في الفلسفة الإسلامية ، وقد وافقت علىٰ العرض جاعلاً عنوان الدرس هو: الأسلوب التربوي لابن سينا (Avicenna's original Teachings) . وشرحنا هناك كيفيّة الترتيب المنطقي لهذه الأسئلة ، وكيف ننتقل من السؤال الأوّل إلىٰ الثاني بحركة منطقيّة ونصوغه بصورة « هل » ، ثم ننتقل إلىٰ السؤال بـ « ما هو » ، ثم نعبر إلىٰ السؤال بـ « هل هو » وهذه هي هل المركّبة . وقد كان الموضوع مثيراً لإعجابهم .

وعلىٰ كل حال فإن هذا الترتيب مستخدم في جميع العلوم الإسلامية ، وما لم يعرف الباحث أسلوب العلوم الإسلامية فإنه لا يستطيع أن يتعلّمها ، فهي جميعاً سائرة علىٰ هذا النظام سواء أكانت فلسفة أم فقهاً أم أصولاً أم تاريخاً

أم . . . فكلها تحافظ علىٰ هذا الترتيب المنطقي في السؤال والجواب وتسير حسب هذا النظام .

اعتبارات الماهيّة وأقسامها :

إن ماهيّة أي شيء يمكن دراستها من جوانب متعدّدة ، ومن جملتها جهة اعتبارات الماهيّة ، فللماهيّة التي قد تمّ تعريفها فيما مضىٰ ثلاثة أقسام هي : الماهية المخلوطة بالوجود ، والماهية المجرّدة ، والماهيـة المطلقـة . وهي ثلاثة ألوان من الاعتبار للماهيّة .

وهذا تقسيم منطقي تؤخذ فيه الماهيّة بعنوان أنها مقسم ، وتكون فيه تلك الحالات الثلاث المتقدمة الذكر حالات للماهيّة . ومن الواضـح أنها ليست حالات ذهنية ، وإنما هي من الاعتبارات الفلسفيّة ، وكما أسلفنا القول فإنها اعتبارات حقيقيّة ثابتة في الأمر نفسه ، وليست ذهنية صرفة بحيث إذا غفل عنها الشخص فإن كل ما نسجه الخيال يذوب ويزول ، بل هي تتمتّع بمنشأ انتزاع حقيقي ، وليست خاضعة تماماً للشخص المعتبر ، وإنما هي قائمة علىٰ أساس واقعي خارجي .

فنحن أحياناً نفرض الماهيّة خالية من الوجود والعدم ، وتسمّىٰ « بشرط لا » ، ففي هذا الاعتبار تكون الماهيّـة مشروطـة بأن لا تكـون معها جميـع المغايرات لها ، فهي ليست بشرط لا من الوجود فحسب ، وإنما هي بشرط لا من العدم أيضاً . فهذه هي الماهيّة من حيث هي هي والمقيّدة بشرط لا بحيث لا يكون معها أي شيء آخر . وسوف نذكر فيما بعد النتائج المتـرتبة علىٰ هذا .

إذن هناك اعتبار للماهيّة هو اعتبارهـا « بشرط لا » من الـوجود والعـدم والبياض والسواد و . . . . فهي ماهية خالصة صرفة .

ومن النتائج العلميّة لهذا الغرض هو اننا إذا أردنا فصل أحكام الوجود وكذا أحكام العدم عن الماهيّة فلا مفرّ لنا من فرض الماهيّة بهذه الصورة في مقابل

الوجود والعدم ، واعتبارها بشرط لا من الوجود والعدم وسائر العوارض ، حتىٰ تعرف ما هي الماهيّة الصرفة ، وكيف تكون متقرّرة في حدودها الداخلية .

والقسم الآخر هو « الماهية لا بشرط » ، حيث لا تكون مقيّدة بالوجود ولا بالعدم ولا بسائر الخصوصيّات المغايرة للماهية ، فهي بالنسبة إليها محايدة . ولمّا كان هذا من أقسام الماهيّة التي هي المقسم فقد سمي بـ « الماهية اللا بشرط القسمي » .

والقسم الثالث هو عبارة عن الماهيّة المخلوطة بالوجود والمتلبسة به ، ولا ريب أن الماهية بهذا الشرط موجودة . وتسمَّىٰ « الماهية المخلوطة » أو « الماهية بشرط شيء » .

فالتقسيم المنطقي إذن ليس تقسيماً غير عقلائي ، وإنّما له حدود ونحن ملزمون بالمحافظة علىٰ تلك الحدود في التقسيم المنطقي ، وإلّا فَقَد التقسيم قيمته العلميّة والمنطقيّة .

فمن خصائص التقسيم المنطقي انه لا بد أن يكون حاصراً ومستوفياً لأقسامه ، فإذا خرج قسم ـ وإن كان ضئيلاً ـ عن التقسيم فإنه يصبح تقسيماً فاشلاً من الناحية العلمية والمنطقية .

والشرط الثاني للتقسيم المنطقي هو أن تكون للمقسم وحدة في الأقسام ، فلا بدّ أن نقسم شيئاً واحداً من جهة انه واحد ، سواء أكانت وحدة جنسية أم وحدة نوعية ، أم وحدة سنخية ، أم وحدة شخصيّة ، وعلىٰ كل حال فلا بد من ملاحظة وحدة في المقسم تجعل محوراً في التقسيم ، وإلّا خرج التقسيم عن كونه منطقياً .

إن للماهية المذكورة ـ والتي تكون جواباً للسؤال عن جوهر الشيء ـ وحدةً إبهاميّة ماهويّة ، وذلك عندما نقارن الماهيّة بالعوارض الخارجيّة ونريد تقسيم الماهيّة ، فليست هي الوجود ولا العدم ولا أيّ شيء آخر . وكما مرّ فإن للماهية هذه الأقسام فهي إما « بشرط لا » ، أو « لا بشرط » ، أو « بشرط شيء » وتسمَّىٰ هذه الأخيرة بالماهية المخلوطة .

وهناك لونان من « الماهية لا بشرط » أحدهما الماهيّة الواقعة في أصل المقسم ، وهي بطبيعتها ماهية لا بشرط من أقسامها ، ولأنها مقسم فهي غير مقيّدة بأي قسم من أقسامها .

والآخر هي الماهيّة اللا بشرط القسمي وهي أحد أقسام الماهيّة اللا بشرط المقسمي . ولا بد من الالتفات إلىٰ التفاوت بينهما .

كل هذه التقسيمات ترد علىٰ الماهية بسبب إبهامها . ومن هنا كانت الماهية المقسم مبهمة بذاتها . وأمّا الماهية من جهة مقوّماتها الذاتية فإنها ليست قابلة للتقسيم ، وليس فيها إبهام مقسمي وإنما هي محكومة بالضرورة الذاتيّة « ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه مستحيل » .

إثبات وجود الكلِّي الطبيعي: -

إذن من أقسام الماهيّة هي الماهيّة بشرط الوجود أو الماهيّة الموجودة (المخلوطة) ، فلا بدّ أن يكون هذا القسم من الماهيّة موجوداً ولا ترديد في ذلك . فنقول: « الإنسان موجود » ويكفي لصدق هذا القول وجود إنسان واحد في الخارج ، فيصبح هذا علامة علىٰ أن ماهية الإنسان موجودة ، ولا يبقىٰ شكّ في صحّة وصدق هذا الحمل الشايع .

فإذا كان الكلِّي الطبيعي هو الماهيّة المقسم لهذه الأقسام ، أو كان أحد هذه الأقسام وهو الماهيّة المخلوطة بالوجود ، فالكلِّي الطبيعي إذن موجود ، لأن الماهية المخلوطة بالوجود بشرط المحمول موجودة بالضرورة « الماهية الموجودة موجودة بالضرورة » . فالضرورة بشرط المحمول تتحقّق بهذه الصورة ، وهي أن نجعل المحمول في القضية قيداً للموضوع ، ثم نحمل المحمول علىٰ الموضوع ، كقولنا: « الإنسان الموجود موجود » أو « الإنسان الكاتب كاتب » . ففي مثل هذه القضية لا يمكن أن يكون لنا شكّ في كتابة الإنسان الكاتب ، وإلّا تبعثر موضوعنا . فهنا المحمول جعلناه شرطاً في عقد الوضع: « الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة » ، أو « الإنسان الناطق ناطق بالضرورة » ، وهذه الضرورة بشرط المحمول يسمّيها الإفرنج (Tautology) ،

حيث يكون المحمول تكراراً للموضوع بنحوٍ من الأنحاء .

فإذا قسّمنا الماهية إلىٰ أقسام ، أحدهـا الماهيّـة المخلوطة بـالوجـود ، فالماهيّة المخلوطة بالوجود موجودة بالضرورة ، ولا يمكن الشكّ في وجودها إطلاقاً . فالكلِّي الطبيعي إذن موجود .

وعـلاوة علىٰ هذا فنحن نستـطيع حمـل الكلِّي الـطبيعي علىٰ « الفـرد بالذات » حملاً شايعاً صناعياً ، فنقول مثلاً : « هذا الوجود (ونشير إلىٰ وجود سقراط) إنسان » . فهنا جعلنا الوجود العيني متّحداً بكليّة الـطبيعي وعددنـا الكلِّي الـطبيعي موجـوداً عينيّاً حقيقيـاً . وبهذه الـطريقة يثبت وجـود الكلِّي الطبيعي .

وتنسجم هذه الطريقة مع النظرية المشهورة التي تقول إن الماهية المقسم هي الكلي الطبيعي ، وأمّا حسب عقيـدتنا فـإن الكلِّي الطبيعي إذا كـان هو الماهيّة ، والماهيّة هي الجواب علىٰ السؤال عن جوهر الشيء ، فإن جوهر الشيء في حـدّ ذاته مجـرد من الإبهام ، ولا يقبـل التقسيم إلىٰ الأقسـام . فالماهية من حيث هي تكون معروضة للمقسم وللأقسام أيضـاً ، ولمّا كـان المقسم متحقّقاً في الأقسام فكل تقسيم يرد علىٰ المقسم فهو وارد حتماً علىٰ معروض المقسم أيضاً ، والوجود عارض علىٰ المقسم ، والمقسم ذاته عارض علىٰ الماهية من حيث هي ، ولهذا السبب تصبح الماهية من حيث هي موجودة أيضاً .

نسبة الكلِّي إلىٰ أفراده : ـ

بعد إثبات وجود الكلِّي الطبيعي نتناول بالبحث موضعاً آخر وهو: ما هي نسبة الكلِّي الطبيعي إلىٰ أفراده؟ هل هي اتحاديّة أم هي بشكل آخر؟

فماهيّة الإنسان مثلاً هل هي عين الفرد أم تعدّ جزءاً من أجزاء الفرد ، فالفرد كل مجموعي يشمل أجزاء ، والماهيّة جزء من تلك الأجزاء .

ويذكر في هذا المجال نقاش جرىٰ بين ابن سينا وذلك الرجل الهمداني ،

يقول ابن سينا: عندما سافرت إلىٰ همدان التقيت بشيخ طاعن في السن، وذي محاسن كثّة، ودار البحث بيننا حول الكلّي الطبيعي فسألته: ما هي نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده؟ فأجابني: إن نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده مثل نسبة الأب الواحد إلىٰ أبنائه. ومثل هذا التصوّر للكلّي الطبيعي رائج ومنتشر، فالإنسان شيء واحد يفرض مثل الأب، وأفراد الإنسان مثل أولاده، ونسبة الأولاد إلىٰ الأب متساوية، ومن هذه الناحية لا يختلف بعضهم عن بعض أبداً. فالأبوّة والبنوّة ليست مقولة بالتشكيك، لأن الأبوّة ليس فيها قلّة ولا كثرة، وهذا هو معنىٰ تساوي حقوق الناس، لأن الإنسانية بالنسبة إلىٰ أفرادها متساوية ومتشابهة، والحقوق التي تثبت لأفراد البشر من هذه الناحية تكون متساوية ومتشابهة.

ويقول الشيخ الرئيس إذا كانت نسبة الماهيّة أو الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده مثل نسبة الأب والولد، فلا بدّ أن تكون بهذا المعنىٰ:

أوّلاً : لا بدّ أن نفرض لكل ولد والداً علىٰ حدة، فيتعدّد الآباء بمقدار تعدّد الأبناء، ودليل هذا الموضوع انه في مورد أبناء الوالد الواحد لا نقول بتعدّد الآباء بمقدار تعدّد الأبناء، ولكنّه في مجال تعدّد أفراد الكلّي الطبيعي نعلم بالضرورة ان «سقراط إنسان» و«العلّامة الحلي إنسان» و«محيي الدين بن عربي إنسان» فالإنسانية هنا متعدّدة، لأن إنسانية سقراط ليست عين إنسانية الحلي، وكذا في الأمثلة الأخرىٰ، وهذا بنفسه دليل علىٰ تعدّد الطبيعة بتعدّد الأفراد، ولو أن هذا لا يدلّ علىٰ العينيّة والاتحاد.

ثانياً : إن حمل الكلّي الطبيعي علىٰ كل واحد من أفراده ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بحمله علىٰ الأفراد الأخرىٰ، فسقراط إنسان، سواء أكان أفلاطون وأرسطو وجميع الناس موجودين أم معدومين، فلو كان سقراط هو الموجود الوحيد في الدُّنيا فإنه إنسان، ويحمل عليه الإنسان ويصدق عليه من دون أي تفاوت. وهذا يعني أن الفرد من

الإنسان هو كل الإنسان وليس حصّة منه . ودليل الحمل هذا كاف ليثبت أن الفرد عين الماهيّة وليس جزءاً منها ، لأن الحمل يدل علىٰ الوحدة والهوهويّة . ولهذا تكون الماهيّة في كثرتها ووحدتها تابعة للكثرة والوحدة الفرديّة ، فإذا كان في هذا الصف ثلاثون فرداً من أفراد الإنسان فإن هنا ثلاثين إنساناً موجوداً أيضاً ، فكثرة الإنسان بتكثر الأفراد ، ومن هنا كان الكلّي الطبيعي من حيث الكثرة والقلّة تابعاً لكثرة الأفراد وقلّتها .

وأما إذا كانت نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده كنسبة الأب الواحد إلىٰ أبنائه ، فإن هذا غير صحيح لأن مفهوم الإنسان ليس مثل الواحد الشخصي كالأب موحد بالنسبة إلىٰ الأبناء الكثيرين ، وإنما يتعدّد الإنسان ، وفي الوقت نفسه توجد وحدة مفهوميّة ونوعيّة ، ومع ذلك فهناك تعدّد من حيث التشخص ، فليس بين كثرته ووحدته أيّ تزاحم . إذن فالكلّي الطبيعي للإنسان ليس مثل الوالد الواحد الشخصي ، لأنه إن سلّمنا بصحّة هذا التشبيه ، فلا بدّ أن نعترف بأن الإنسان الكلّي الطبيعي كامن في أفراده الجزئيّة ، وكل فرد منها يحمل جزءاً منه ، فالأفراد كالأولاد مرتبطة به ارتباطاً غامضاً . بينما هذا الأمر كاذب ولا يمكن قبوله ولا إثباته بأيّ طريق علمي ، وجميع الأدلّة السابقة تشهد بخطأ هذه النظريّة ، والحاصل أن مذهب الرجل الهمداني باطل .

ويقول ابن سينا قولك الهمداني إذا أردت أن تذكر تشبيهاً يبيّن نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده فمن الأفضل أن تقول انها كنسبة الآباء إلىٰ الأبناء ، فإذا فرضنا لكل ولد والداً مستقلاً ، فبعدد الأبناء يوجد آباء ، عندئذٍ يكون التشبيه صحيحاً . ومشكلتنا في الكلّي الطبيعي أنه يحمل علىٰ كل فرد من أفراده بصورة مستقلّة من دون أن يلزم حمله علىٰ المجموع . ولكنّه في الوقت نفسه يصحّ حمله علىٰ جميع الأفراد أيضاً . فسقراط بصورة مستقلّة إنسان . وسقراط وأفلاطون وملايين الناس كلّهم إنسان أيضاً .

وفي مسائل علم الاجتماع لم يلتفت علماء الاجتماع إلىٰ هذه المشكلة

أصلاً ، ولم يبحثوا ليعرفوا ما هي نسبة الفرد إلىٰ المجتمع ، فهل المجتمع مجموعة وتشكّل الأفراد أعضاء وأجزاء هذا المجتمع؟ إن المجموعة ليس لها وجود وكيف تكون مشاركة بين الأفراد والمجتمع؟ أم المجتمع هو ذلك الكلّي الطبيعي للإنسان الذي هو موضوع بحثنا الحالي؟ .

توجد في هذا المجال آراء مختلفة . فهناك الاشتراكيّون الذين يعدّون الأفراد وسائل للإنتاج في المجتمع ، وهم ليسوا أجزاء ولا أعضاء في المجتمع ، فضلاً عن أن يكونوا أفراداً فيه ، لأن الوسائل آلات والآلة لا تكون جزءاً من المجموعة ، فمثلاً عندما نتناول الطعام بالشوكة والملعقة فإن الملعقة وسيلة للأكل وليست جزءاً من الطعام . وفي رأي هؤلاء فإن للفرد في المجتمع مثل هذه الحالة ، فالفرد ليس جزءاً ولا عضواً في المجتمع فضلاً عن أن يتّصف بالفرديّة والعينيّة .

ويختلف معنىٰ العضويّة عن الفرديّة . فكل واحد منّا سواء أكان يعيش في الغابة أم في المدينة ، فإنه إنسان بكل معنىٰ الكلمة ، وبناءً علىٰ قاعدة الفرعيّة ـ التي تقدّم شرحها ـ فإنه يثبت لكل واحد منّا جميع حقوق الإنسان الطبيعي وجميع الحقوق الطبيعيّة للإنسان ، وذلك حسب قاعدة الفرعيّة العقليّة ، لأنه حتىٰ إذا وجد فرد واحد من الإنسان فإن المثبت له موجود ، وتترتب عليه جميع أحكامه ، بمعنىٰ أن دمه محترم وروحه عزيزة، وجميع الأشياء المتعلّقة به بصورة طبيعيّة تكون محترمة . فإذا صادفك شخص في الغابة فإنه لا يستطيع أن يتعرّض لحياتك بسوء أبداً ، بينما هو يستطيع أن يقتل الحيوان ، وذلك لأنك إنسان بكل معنىٰ الكلمة ، وإنسانيتك ليست متوقفة علىٰ أي شيء ، وعلىٰ أي شخص آخر سوىٰ ذاتك ، فسواء أكان في العالم إنسان آخر ، أم لم يكن سواك فإنك إنسان تام . والكلّي الطبيعي عين الفرد فعندما يثبت الكلّي الطبيعي وهو الإنسان فقد تمّ إثبات المثبت له ، وحسب قاعدة الفرعية « ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له » تثبت له جميع الأحكام والمزايا ، أعمّ من المزايا الوضعية والطبيعيّة والحقوقيّة ، ولا حاجة لنا في ذلك إلىٰ أيّ مقنن

معيّن من أيّة جهة كانت[1] .

واللّه سبحانه أيضاً يخلق الإنسان فحسب ، فإذا خلقه فقد ثبتت له ـ بقاعدة الفرعيّة ـ جميع مزاياه الطبيعيّة بصورة ذاتيّة . فهذه القاعدة تتوالىٰ إثبات هذا الموضوع الحسّاس . وهذا واضح جداً بمقتضىٰ نسبة الكلّي الطبيعي إلىٰ أفراده .

ونواجه عندئذٍ هذا السؤال: هل المجتمع هو هذا الكلّي الطبيعي أم هو مخلوق آخر؟

إن علماء الاجتماع لم يديروا البحث حول الفرد والكلّي ، وإنما ركّزوه علىٰ الأرقام والأعداد ، والأقليّة والأكثرية ليست شيئاً سوىٰ مفهوم . وجذور هذه الأفكار قديمة جداً ، فالحكماء السابقون أمثال فيثاغورث وديمقراطيس كانوا يهتمّون بالأرقام في تشكّل واقعيّات الطبيعة الخارجية ، ولمّا كانوا رياضيين فإنهم يعيدون اختلاف حقائق الطبيعة إلىٰ اختلاف القلّة والكثرة في الحقائق الرياضيّة ، وأغلب علماء الاجتماع الذين جاؤوا بعد ذلك قد تأثّروا بهذه العقائد الفلسفيّة في الواقع الوجودي لعالم الطبيعة ، ومن هنا أخذوا يقيسون المجتمعات بقلّة وكثرة الأعداد ، لا الأفراد . فالمجتمعات التي تسود فيها الديمقراطية ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يطرح فيها الجمع والكلّي والفرد ، وإنما المعيار فيها هو قياس تلك الأعداد والأرقام ، فالمجتمعات الديمقراطية تتشكّل بعدد الآراء في الأحكام والمؤسسات الاجتماعية ، وتتّخذ الحكومة شكلها بناءً علىٰ الأرقام الرياضيّة . كما أن الظاهرة الطبيعية أيضاً تكون متشكّلة من كمّيات ذريّة أو عدديّة . فهنا لا يجري الحديث عن كيفية النسبة بين الكلّي الطبيعي

---

(١) إن مقصودنا من حقوق الإنسان هي تلك الحقوق النابعة من ذات الإنسان وماهيته من جهة انه إنسان ، وليست نابعة من أيّة جهة أخرىٰ . ومثل هذه الأحكام والحقوق يمكن معرفتها بشكل أفضل من قبل هيئات التقنين ومحافله ، وهي غير قابلة للوضع والجعل والإنشاء بأي شكل من الأشكال ، لأن في الوضع والإنشاء يُفهم لون من الأفضلية ، وليس لأيّ إنسان أفضليّة ولا تقدّم علىٰ الإنسان الآخر .

وأفراده ، وإنما يكون الكلام عن كثرة الآراء وقلّتها . وحتىٰ المعدود أيضاً فإنه يتمّ لحاظه من هذه الجهة ، وهي أنّه يضيف شيئاً إلىٰ عدد الآراء وكمّيتها . وفي المجتمع الديمقراطي يكون الدور المهمّ علىٰ عاتق الأقليّة والأكثرية ، أي عدد الآراء ، وليس المعدود . وأمّا في المجتمع الاشتراكي فحتىٰ هذه الحقيقة الرياضيّة الديمقراطية ليست مطروحة أيضاً ، وإنما كل المجتمع قائم علىٰ « بُعد مجرّد » وخيالي هو « الكلّ » ، حيث لا يمكن التعرُّف عليه بالقواعد التجريبيّة إطلاقاً ، فهل هناك رؤية غير الرؤية الخيالية يمكن أن يرىٰ بها وجود المجتمع؟ .

وفي رأينا أن خاصية المجتمع الإسلامي هي تعرّفه علىٰ الفرد في النسبة بين الكلّي الطبيعي وأفراده . والمعيار هو عبارة عن هذه العينيّة والاتحاد بين الكلّي وفرده . ما هي النسبة بين الكلّي الطبيعي للإنسان وآحاده؟ إنها نسبة اتحاديّة وليست نسبة انضمامية ولا اعتبارية ، بمعنىٰ ان الكلّي الطبيعي متّحد بكل فرد من أفراده ، فجميع المزايا الثابتة للكلّي الطبيعي تكون ثابتة بعينها للفرد ، وبقاعدة الاتحاد تكون كل المزايا الثابتة للفرد بالذات ثابتة للكلّي الطبيعي .

وقد أدّىٰ القرآن الكريم هذه الحقيقة الفلسفيّة بلسان الوحي بقوله تعالىٰ :

﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً﴾ [المائدة ـ ٣٢] .

لأنه لا فرق بين فرد الإنسان والكلّي الطبيعي من الإنسان ، ووجود أحد المتّحدين عين وجود الطرف الآخر للاتحاد ، ولهذا يصبح قتل الفرد عين قتل الكلّي ، فإذا قتل إنسان واحد فقد قتل الإنسان ، وإذا قتل عدد كبير من الناس فإن الإنسان قد قتل أيضاً ، ومن حيث الإنسانية لا فرق بينهما ، وهذا مثلما لو قلنا في التعريف المنطقي لسقراط « إنه إنسان » ، وكذا في التعريف المنطقي لسقراط وأفلاطون وأرسطو حيث نقول « إنهم إنسان » .

والآن نتساءل ما هي هذه النسبة الاتحادية القائمة بين الكلّي والفرد؟ .

إذا كانا وجودين وتفاوتهما في الوضع والموضع فإن هذين الاثنين لا يمكن أن تقوم بينهما نسبة اتحادية ، فكل منهما موجود مستقل . غاية الأمر إذا تحدّثنا بلغة المجاز فإننا نستطيع القول إن وجودِ كل منهما هو عين الآخر ، كما في حركة الطائرة أو السيّارة فإننا ننسبها لأنفسنا بالعرض والمجاز ، فمن دون أن تكون لنا حركة نقول تحرّكت من طهران إلىٰ دمشق ، مع أن الطائرة هي التي قامت بهذا الفعل ، ولست أنا القائم به . وحتىٰ وضع حركة الطائرة يختلف عن وضع راكبها ، وهما في موضعين أيضاً ، فالراكب موجود في باطن الطائرة ، وأمّا الطائرة فهي في الهواء . والحركة عارضة ـ حقيقةً ومن دون واسطة ـ علىٰ الطائرة ، وتنسب إلىٰ الراكب بالمجاز . إذن فالطائرة واسطة في عروض وإسناد الحركة إلىٰ الراكب ، والراكب متحرّك بالعرض والمجاز .

ومن الواضح أن الماهيّة والوجود أو الكلّي الطبيعي والفرد ليس من قبيل هذا الإسناد ، فنحن لا نستطيع القول إن الماهية حقيقية مستقلّة ، ونفس الوجود حقيقة أخرىٰ مستقلّة ، ثم يكون بينهما اتحاد مجازي .

وإسناد البياض إلىٰ الجسم في الجسم الأبيض هو أدقّ من الإسناد السابق ، فالذي هو أبيض حقيقةً وذاتاً وبالحمل الأولي الذاتي إنما هو البياض نفسه ، فالبياض أبيض بالذات . وأمّا الجسم الأبيض فهو أبيض بالعرض والمجاز . بمعنىٰ أن أبيضيّة البياض ذاتية ، وان هذا البياض الذاتي يكون واسطة في عروض وإسناد البياض إلىٰ الجسم . فإذا كان الجسم أبيض فهو أبيض بالعرض ، لأن هناك أجساماً بألوان أخرىٰ . فالأبيض يتعلّق أوّلاً بنفس البياض ثم ننسبه إلىٰ الجسم . فمع أن البياض والجسم هنا وجودان إلّا انهما متّحدان في الوضع والموضع . وهذا الاتحاد الحقيقي في الوضع والموضع هو المبرّر لأن نصف الجسم بالبياض أو بأيّ لون آخر وصفاً حقيقياً وليس مجازياً ، وإن كان التركيب بينهما تركيباً انضمامياً لأن وجود البياض غير وجود الجسم .

اتحاد الجنس والفصل : ـ

إن الجنس مبهم ذاتاً ، أي أن الجنس يكون مقسماً لأنواعه ، كالحيوان الذي هو مقسّم للإنسان والفرس والبقر وسائر الحيوانات . فالجنس إذن فيه إبهام مقسمي ، ويتلّون بوجود كل قسم من أقسامه ، ولا اختصاص له بنوع معيّن بحيث لا يكون قابلاً للحمل علىٰ الأنواع الأخرىٰ . إلّا انه مع ذلك الإبهام يكون متّحداً بفصوله . فالناطق مثلاً وهو فصل الإنسان متّحد مع الحيوان في الوجود، فنحن نطلق الإنسان علىٰ وجود واحد، فهو حيوان وهو ناطق أيضاً ، فهنا لا تمايز ولا تشخّص في الوجود بأيّ نحو من الأنحاء ، فلا تفاوت في وجود الحيوان والناطق أبداً . فالحيوان والناطق متّحدان في وجود واحد ، هو وجودي ووجودك ووجود أيّ فرد من أفراد الإنسان . ولكننا بالتحليل الذهني نعلم أن الحيوان غير الناطق ، فالحيوان مبهم والناطق متحصّل ، ويصبح الناطق وسيلة وواسطة لتحصّل الحيوان ، إذن فالتحصّل والتحقّق والتشخّص والتعيّن يتعلّق بالناطق أوّلاً وبالذات ، ويتعلّق ثانياً وبالعرض بالحيوان الذي هو جنس وموجود في ضمن الناطق ، وتكون له نسبة إليه ، وأمّا في الواقع العيني فهناك وجود واحد يتعلّق بالجنس وبالفصل أيضاً .

وهذا الإسناد المجازي أدقّ من القسم الثاني ، وهو مجاز عقلي وليس مجازاً لغوياً ، كما أن القسم الثاني لم يكن مجازاً لغوياً أيضاً . إن إسناد الماهية والوجود هو أدقّ حتىٰ من هذا القسم الثالث ، لأنه في الجنس والفصل كان هناك ما به الاشتراك وما به الامتياز ، حيث كنّا نستطيع الفصل بينهما في المجال العقلي ، فنعدّ أحدهما مقسماً والآخر قسماً . وأمّا في الماهيّة والوجود فإن هذا أيضاً غير وارد ، فهناك وجود واحد ، وهذا الوجود الواحد هو الفرد الحقيقي لمفهوم الوجود والموجود ، وهو الفرد بالذات أيضاً للماهيّة من دون إسناد مجازي . ومن هذا القبيل يكون المعنىٰ المنطقي لاتّحاد الماهيّة والوجود أو الكلّي الطبيعي والفرد .

ونحن لا نستطيع تغيير هذا المعيار المنطقي في النسبة بين الفرد

والمجتمع ، وذلك للتعلّق بالتفسير الطويل العريض لعلماء الاجتماع في هذا المضمار من دون أن يلتفتوا إلىٰ التناقضات الواقعة فيه . فالمجتمع إن كان مجتمعاً إنسانياً فلا بدّ من التعرّف علىٰ العلاقة بين الكلّي الطبيعي وأفراده ، ويجب أن تكون هذه العلاقة المنطقية هي المعيار والأساس الرصين للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية . فالأفراد هم الذين يريدون ، ولا بدّ أن يعرفوا المجتمع الإنساني أي الكلّي الطبيعي الذي هم متّحدون به ، وليعلموا أن المجتمع الإنساني هو مجتمع متّحد مع أفراده ، ولا يوجد أيّ اختلاف بين الفرد (الوجود) والماهيّة . إن معرفة هذه الحقيقة المنطقية (وهي أنه لا فرق أصلاً بين الكلّي والفرد) تعدّ من ميزات المجتمع الإنساني . وأمّا سائر الحيوانات فهي لا تستطيع الإلمام بهذه الحقيقة المنطقية ، ولا تستطيع أن تقيم علىٰ أساسها المساواة الحقوقيّة والاعتبارية فيما بينها . فإذا عرف الناس أنه لا يوجد أيّ تفاوت منطقي بين الكلّي والفرد ، فلما يضيفون الأصالة علىٰ الاختلافات غير المنطقيّة بينهم؟ .

وكما عرفنا فإن الفلسفة تعدّ أيّ تفاوت بين الكلّي والفرد أمراً غير منطقي ، فضلاً عن الاختلافات الحقوقيّة والاعتبارية والاقتصادية التي هي وهميّة وخيالية من أساسها . فالاختلافات الاقتصادية لا بدّ أن تكون متفرّعة علىٰ الاختلافات المنطقيّة والوجودية بيننا ، فنحن ما لم نتعرّف علىٰ هذا التفاوت الأساسي فإننا لا نستطيع أن نشيد علىٰ أساسه الاتفاقيّات أو الأمور الاقتصادية ، لأن أساس المسائل الاقتصادية والسياسيّة هو معرفة وجود الإنسان . فإذا لم يكن إنسان فإنه حسب قاعدة الفرعيّة لا معنىٰ ولا مفهوم للسياسة والاقتصاد . فالاقتصاد من دون الواقع الإنساني كالمثال الذي ذكره راسل: « ملك فرنسا أصلع » لا يمكن أن يكون له أيّ معنىٰ .

فنحن قبل كل شيء لا بد أن نتمتّع بمعرفة للإنسان في نفس الأمر ، حتىٰ نصبح مؤهّلين لوضع الحقوق الدولية له ، ونوجد حلولاً لاقتصاده وسكنه وعمله ، أو ندرس علاقته بمدينته مما يسمّىٰ بـ « سياسة المدن » ، أو علاقته بعائلته مما يسمّىٰ بـ « اقتصاد المنزل » . فأساس علم الاجتماع والاقتصاد هو

معرفة هذه العلاقة الوجودية حيث يكون الأفراد عين الكلّي الطبيعي ، وبهذه القوّة من الاتحاد بحيث لا يمكن الفصل بينهما لا في الخارج ولا في العقل ، وإسناد الفرد والوجود إلىٰ الماهيّة إسناد ذاتي ، إن الكلّي يعني الفرد ، والفرد يعني الكلّي . وحسب قول السبزواري :

إذ ليس بالكلية مرهوناً بكل الأطوار بدا مقروناً

بمعنىٰ أن الكلّي الطبيعي ليس مرهوناً بالكلية ، ولمّا كان متحرّراً من أيّ قيد فإنه ينسجم مع جميع الأطوار والقيود .

ونحن في علم الاجتماع الوجودي هذا قد أوضحنا علاقات الناس في الخطوط العرضيّة لـ « هرم الوجود » فحسب ، وبيّنا أن العلاقة بين الكلّي الطبيعي وأفراده علاقة اتحاديّة ، وجميع الأفراد يتمتّعون بلون من الوحدة النوعيّة المنطقيّة . وسوف نشرح في فرص أخرىٰ إن شاء اللّه الوحدة الشخصيّة القائمة بين الناس ، وبين مجموع عالَم الوجود ومبدأ الوجود ، ونبيّن حضور مبدأ الوجود مع الأفراد والمجتمع .

أقسام الكلّي : ـ

هناك ثلاثة أقسام للكلّي :

١ ـ الكلّي المنطقي .

٢ ـ الكلّي العقلي .

٣ ـ الكلّي الطبيعي .

فالكلّي المنطقي عبارة عن مفهوم الكلية الذي هو كلّي بالحمل الأولي الذاتي ، بمعنىٰ أننا إذا أردنا حمل مفهوم الكلّي علىٰ نفس مفهوم الكلّي فإنه يكون من قبيل حمل الشيء علىٰ ذاته ، وهو حمل أوّلي ضروري حسب هذه القاعدة : « ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه مستحيل » . ومثل هذا الكلّي يسمّىٰ بالكلّي المنطقي لأن عروض هذه الكلية علىٰ الكليّات يكون في

الذهن ، واتصاف الكليات بهذه الكلية في الذهن أيضاً ، فهذا القسم من الكلِّي هو من المعقولات الثانية المنطقية .

والكلِّي العقلي عبارة عن مجموعة ذوات الكليات الطبيعيّة المقيّدة بقيد الكلية المنطقية ، فمثلاً الإنسان الذي هو نوع من الأنواع الطبيعيّة ومن جملة الكليات الخمسة إذا قيّد بتلك الكلية المنطقية وهو مفهوم الكلية فقلنا « الإنسان الكلِّي » أي الإنسان بشرط الكلية فهو كلِّي عقلي ، لأنه لا وجود للإنسان الكلِّي في الخارج ، وإنما « الإنسان الكلِّي » ظاهرة ذهنية وعقليّة ولا بدّ من فرض وجوده في الذهن ، وإلّا فإن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ، وبناءً علىٰ هذا فالإنسان المقيّد بقيد الكليّة أو الحيوان المقيّد بالكليّة ، أو أي كلّي طبيعي من الكليات الخمسة إذا قيّد بالكلية المنطقية فهو من الكليّات العقليّة .

والكلّي الطبيعي هو ذات ذلك الشيء المقيّد حيث لا يكون مقيّداً بأيّ قيد ، فهو متحرّر من كل الشروط ، وهو شامل للأفراد في الخارج وبسبب شموله الذاتي فهو يحمل علىٰ الأفراد ويتّحد معها .

ويسمّىٰ الكلِّي الطبيعي في اصطلاح الفلسفة الغربية ولا سيما فلسفة راسل بـ(sense quality) ، ومن يراجع كتاب (The problems of philosophy) فسوف يلاحظ أن راسل قد خصّص لذلك فصلاً في كتابه هو (The world of universals) . ويسمُّون الصور النوعية بـ(qualitites) .

وقد جرىٰ بحث طويل في الفلسفة الإسلامية حول الصور النوعيّة ، فهل هي من قبيل الأعراض والكيفيّات ، أم هي من قبيل الجواهر؟

يقول السهروردي هي من قبيل الأعراض ، و(qualities) أي الكيفيّات ، فالإنسانية كيفيّة ، ونحن نصف سقراط بالإنسانية ، لأننا نعرف كيفيّة إنسانيته بحسّنا ، فيرتبط هذا بالتجربة .

والحاصل أن الكلّي الطبيعي لون من الكلّي بحسب رأي الفلاسفة المسلمين وفلاسفة الغرب سواء أكان من الكيفيّات أم من الجواهر ، ومعنىٰ

الكلِّي الطبيعي أنه ليس كلياً ذهنياً صرفاً ، وإنما يمكن معرفة وجوده بالتجربة أيضاً ، ويتيسّر تمييزه بسائر المشخّصات العينيّة . ولهذا نسمّيه نحن بالكلِّي الطبيعي ، وهؤلاء يسمّونه بالكيفيّة المحسوسة .

وقد ذكرنا سابقاً أن الفلسفة الغربية تعدّ الكلي من قبيل الصف ، وأفراده من قبيل أعضاء الصفّ (Members of class) .

وما يذكره راسل لا يزيد علىٰ هذا المعنىٰ ، ولكننا أثبتنا أن العضوية هنا لا معنىٰ لها ، فمعنىٰ العضوية هو العام المجموعي ، ولا ينسجم ذلك مع الكلِّي الطبيعي . فنسبة الكلِّي والفرد لا يمكن تفسيرها بنسبة الكل والجزء ، والفلسفة الإسلامية تجعل فرقاً كبيراً بين « نسبة الكل والجزء » و « نسبة الكلِّي والجزئي » . وهؤلاء لم يميّزوا بين نسبة الكلِّي والجزئي ، ونسبة الكلّ والجزء ، ولهذا فقد خلطوا بينهما .

ونشعر بضرورة التفصيل في هذا المجال ، ولكنّنا نتركه إلىٰ فرصة أخرىٰ بإذن اللّه .



الفصل العاشر

الحمل: الهوهويّة

إن أهمية الحمل ناشئة من كونه الرابط بين الذهن والعين، والعلم والمعلوم، والمحمول والموضوع، والوجودات المختلفة مع بعضها. فما لم يكن الحمل الذي هو علامة الهوهويّة والاتحاد، فكيف يمكن إقامة الاتحاد بين الماهيّات المتباينة تبايناً كليّاً، أو حتى كيف يمكن المقارنة بينها؟ وبالتالي إذا لم يكن حمل فكيف يمكن تشكيل القضية، وكيف يمكن معرفة صدقها وكذبها، بل كيف يتسنّى للإنسان التفاهم مع غيره من الناس؟ فالحمل الأوّلي الذاتي يهيىء لنا صياغة القضايا التحليلية (Analytic)، والحمل الشايع الصناعي يوفّر لنا صياغة القضايا التركيبية (Synthetic).



الهوهويّة:

ويعدّ الحمل من المسائل الأنطولوجية المهمّة في الفلسفة ولا سيّما في الفلسفة الإسلامية، فهو من أمّهات مسائل الوجود، لأن الحمل يعني الهوهويّة في الوجود المستقلّ أو الوجود الرابط، ونحن بواسطة الحمل نستطيع تشخيص العلاقة بين الأشياء. فإذا لم يكن حمل الوجود الرابط فكيف نستطيع العلم بأن «الإنسان حيوان ناطق». وإذا لم يكن حمل «هذا لذاك» فكيف نتمكّن من إدراك العلاقة بين العلّة والمعلول، أو الموضوع وعوارضه. وإذا لم يكن الحمل الشايع في الوجود، فكيف نستطيع القول إن وجود سقراط هو وجود الإنسان. وعندئذٍ لا يتيسّر أدراج الأصغر في الأوسط، ويتعذّر من الأساس تشكيل القضية والقياس والتفاهم الإنساني.

فدراسة موضوع الحملِ يعتبر من الانجازات الرئيسية للفلسفة وبالخصوص فلسفة صدر المتألّهين، فهو بتنويعه الحمل إلىٰ لونين استطاعٍ حلّ مشكلة العلم الضخمة المعقّدة، وذلك حيث قسّم الحمل إلىٰ نوعين قائلا إن معلوماتنا وظواهرنا الذهنية هي من مقولات الوجود العينيّة، وهي بالحمل الأولي نفس تلك المقولات والماهيّات، وهي بالهوهويّة الذاتية لا تختلف عن المقولات العينيّة.

وعلىٰ أي حال فالهوهويّة من عوارض ومتعلّقات الوحدة والاتحاد، والوحدة هي من العوارض الذاتية للوجود، ومن جملة المسائل المهمّة في الفلسفة الأولىٰ. كما أن الغيرية «هذا ليس ذاك» هي من عوارض الكثرة.

فنحن من خلال الوحدة والاتحاد نظفر بأحد الأصول المعروفة والمتداولة في المنطق والتي تعدّ من القواعد الأوليّة البديهيّة (axiom) للتفكير الإنساني . فأصل الوحدة والاتحاد الذي يسمّىٰ (The rule of identity) هو مثل أصل اجتماع النقيضين (contradication) وأصل ارتفاع النقيضين (The law of Excluded Middle) ، كلّها أصول إنسانية وعالمية وتشكّل أساس التفكير البشري ، ويمكن عدّها وجه التمايز بين الإنسان والحيوان . فبهذه الأُسس للتفاهم الإنساني يتشخّص الإنسان ويتميّز من سائر أنواع الحيوانات . فحسب هذه الأصول من قبيل أصل اجتماع النقيضين وأصل الاتحاد وأصل ارتفاع النقيضين يبدأ الإنسان بالتفكير ويشيّد علومه ، فهي المؤسسة لعلومه . وليس صحيحاً ذلك القول المشهور من أن المنطق جزء من مبتدعات أرسطو ومبتكراته ، لأن المنطق من إفاضات وإبداعات اللّه منحها لماهية الإنسان ، لأن المنطق يتعلّق بأصل وجود الإنسان ، وهو كمال أوّل للإنسان ، وكل كمال أوّل للإنسان أو أيّة ماهية أخرىٰ فإنه يكون مجعولاً بالجعل البسيط للذات وهو من قبل اللّه ، ولهذا فإن المنطق المساوي لوجود الإنسان يكون مفاضاً من اللّه . غاية الأمر أنه كما يقول ابن سينا في آخر كتاب منطق الشفاء ناقلاً عن أرسطو قوله: « إننا لم نرث من الصالحين في الإنسانية سوىٰ مجموعة من الضوابط والقوانين من دون تفصيل في القياسات . وأمّا تفصيل هذه القياسات والقواعد والضوابط وتشخيص القياسات المنتجة من غير المنتجة وسائر الأحكام المنطقية ، فقد ظفرنا بها نتيجة لنشاطاتنا وسَهَرنا ، ثم نظّمناها بهذا الشكل المعروف » .

إذن أرسطو مكتشف للمنطق وليس ملهماً للمنطق ولا موجداً له:

والملهم المبتدع العظيم   حق عليهم منه قديم

ومسألة (Identity) أيضاً تعدّ من أصول التفكير الإنساني ، ونعبّر عن هذا الأصل بالهوهويّة في اللغة العربية ، ونحاول هنا أن نستخرج من هذا الأصل قواعد الحمل .

ويضيف المؤلّف حمل « هذا لذاك » وهو نوع آخر من الحمل سوف يذكر فيما بعد .

إن الهوهويّة (Identity) من عوارض الوحدة والاتحاد ، وأصل الوحدة ـ الذي يعني « هذا هو ذاك » كقولنا « الإنسان إنسان » (A is A) ـ وسائر الأصول التي هي من هذا القبيل لا تحتاج إلىٰ الاستدلال، لأنها من الأوليّات التي يكفي نفس تصوّر الموضوع والمحمول فيها للإذعان بالنسبة . وإذا لم تكن هذه الأصول الأولية واضحة عند البعض فذلك بسبب الإبهام في معرفة التصورات وليس توقفاً في التصديق .

فمن هذا الأصل (Identity) نظفر بالهوهويّة ونقيم اتّحاداً بين شيئين ، فالهوهويّة إذن تعدّ من متفرّعات الوحدة في الحقيقة ، والوحدة مثل مفهوم الوجود يحصل في الذهن بلا واسطة ، وهو مستغنٍ عن التوضيح . ولو حاول أحد توضيحه فإنه ليس فقط لا يوضّحه وإنما يعود به إلىٰ نفسِ المرحلة الأولىٰ من المعرفة، ولهذا يكون تعريف مثل هذه المفاهيم تعريفاً لفظياً فحسب.

فتعريف مفاهيم الوجود والوحدة لا يضيف شيئاً إلىٰ علومنا السابقة ، وهو ليس إلّا تكراراً ، ولهذا يُقال إن هذه المفاهيم تحصل في الذهن بلا واسطة ، فمفهوم الوحدة معلوم في الذهن بلا واسطة ، ونحن نستخرج ونستنتج معنىٰ الهوهويّة من هذه الوحدة . إذن فالوحدة تفهم بلا واسطة ، والهوهويّة تعرف بواسطة الوحدة . فالهوهويّة ليست هي الوحدة ، وإنما هي من عوارضها ، وتعني الاتحاد و « هذا هو ذاك » . فهناك فرق بين الوحدة والاتحاد ، فالاتحاد حكم بين شيئين بخلاف الوحدة . ومعنىٰ الاتحاد أننا نحمل شيئاً علىٰ شيء آخر وننسبه إليه ، إذن لا بد من فرض لون من التغاير بين هذين الشيئين ، مع أنه في الوحدة لا وجود لأيّ تغاير . وفي الوحدة يكون الموضوع عين المحمول ، وهذا هو معنىٰ توتولوجي (tautology) . بينما في الاتحاد نحن بحاجة إلىٰ لون من الوحدة ولون من المغايرة ، ويسمّىٰ هذا بالهوهويّة ، أو « هذا هو ذاك » ، إذن في الاتحاد نحتاج إلىٰ جهة وحدة ، وإلىٰ جهة تغاير وكثرة حتىٰ نحكم بالاتحاد وأن هذا هو ذاك .

والهوهويّة على قسمين: فهناك نوع من الهوهويّة في الوجود، ونوع آخر منها في المفهوم والماهية وليس في الوجود. وقبل شرح هذين النوعين من الهوهويّة نرى من المناسب توضيح نفس معنى الاتحاد والهوهويّة. فهنا يطرح هذا السؤال: ما هو شرط الحمل والاتحاد؟ فهل شرطه الوحدة فحسب، أم علاوة على الوحدة يشترط التغاير أيضاً فيكون الحمل مشروطاً بالتغاير والوحدة معاً؟

قال الكثيرون إن شرط الحمل شيئان: الوحدة والتغاير، فما لم يحصل هذان الأمران فإنه لم يتوفّر شرط حمل المحمول على الموضوع، فلا يتيسّر الحمل إطلاقاً فالكثرة والتغاير أيضاً مثل الوحدة تعدّ من جملة شروط الحمل، فلو كانت هناك وحدة صرفة فحسب فإن الحمل متعذّر. ونضرب مثالاً فلسفيّاً لتوضيح الموضوع وهو تعذّر الحمل مع الوحدة الصرفة، والمثال هو عبارة عن علاقة الكلّ والجزء، فإذا كان هناك كلّ وجزء، ونظرنا إلى مجموع الكلّ بصورة وجود واحد من دون ملاحظة الجزء، فإننا لا نستطيع عندئذ حمل المجموع على الجزء، ولا حمل الجزء على الكلّ، لأن هذين لا تغاير بينهما، وفي هذا الفرض لم ننظر إلى الجزء إطلاقاً. فنحن لاحظنا الكلّ بعنوان انه وجود واحد، ولم نفرض لجزء ذلك الكلّ أيّ لون من ألوان الكثرة، وحتى الكثرة الاعتبارية، ولهذا فإننا لا نستطيع حمل الكلّ على الجزء فنقول: هذا الجزء هو ذاك الكلّ. وحتى إذا حملنا الكلّ على نفسه، حيث تكون الوحدة تامّة، ولا أثر لأيّ تغاير حتى التغاير الاعتباري، فإن هذا الحمل لا يكون سوى تكرار: «الكلّ كلّ». والتكرار (tautology) صحيح بمعنى من المعاني، ولكنه ليس حملاً يفيد فائدة جديدة. ومن هنا زعم البعض أن هذا الحمل ليس غير مفيد فائدة جديدة فحسب، وإنما هو مستحيل لأن المحمول عين الموضوع مفهوماً ومصداقاً. إذن في تشكيل بنية (constitution) القضية المنطقية لا بدّ من وجود ثلاثة أجزاء هي الموضوع والمحمول والنسبة. سواء أكانت هذه النسبة اتحادية أم ارتباطية. وأما إذا كان الموضوع عين المحمول من جميع الجهات فإن الأجزاء الثلاثة للقضيّة

المنطقية لا تكتمل حتىٰ في الذهن ، فيتعذّر عندئذٍ تشكيل القضية وينهار بنيانها الداخلي . فالقضية لا يمكن تشكيلها من جزء واحد بسيط ، وعندما يصبح المحمول عين الموضوع ، فكيف تتوفّر لدينا تصوّرات ثلاثة حتىٰ نستطيع الحكم بالنسبة والإذعان بها ليتحقّق التصديق؟ .

إذن أقلّ أجزاء القضية هي ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية . فإذا فرضنا الكلّ وجوداً واحداً حقيقياً ولم نعدّ الجزء أصلاً في مقابله فإننا لا يمكن أن نشكّل قضية ، لأننا لا نملك الأجزاء الرئيسيّة للقضيّة المنطقيّة وهي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ، وبذلك يتعذّر الحصول علىٰ قضية حملية ، لأن هنا وحدة محضة ولا تحقّق لأيّ لون من ألوان الكثرة حتىٰ يتيسّر الحصول علىٰ التصورات الثلاثة .

ومن جهة أخرىٰ إذا كانت لدينا كثرة خالصة فحسب فإنه سوف ينهدم الركن الآخر للحمل وهو الهوهويّة والوحدة ، وعندئذٍ يتعذّر الحمل بطريق أولىٰ ، لأن معنىٰ الحمل هو الوحدة والاتحاد وعندما تكون المغايرة بين وجودين ، فإننا لا نستطيع حمل أحدهما علىٰ الآخر ، كاللبن والباب ، أو السماء والحبل ، فنحن لا يمكننا حمل السماء علىٰ الحبل ، ولا حمل الفيل علىٰ الفنجان ، لأن هذين وجودان وموضوعان ، ولا يوجد بينهما أي معيار للوحدة حتىٰ يتيسّر حمل أحدهما علىٰ الآخر . وكذا إذا فرضنا في خيالنا الجزء في مقابل الكلّ ، أي لو فرضنا كلاًّ وقسّمناه إلىٰ أجزاء في خيالنا ، فهنا يصبح كل منهما وجوداً مستقلاً عن الآخر ، لأنه بعد التقسيم يصبح وجود الجزء غير وجود الكلّ ، ولمّا كان ملاك الوحدة هنا مفقوداً فإنه لا يمكن حمل الجزء علىٰ الكلّ ، كأن نقول: الكلّ هو نفسه هذا الجزء . إذن فيما إذا لم نقسّم الكلّ فإنه وجود واحد محض لا كثرة فيه ، ونحن لا نستطيع حمله علىٰ جزئه ، لأن أركان القضيّة غير مكتملة ، وعندما نقوم بتقسيم الكلّ إلىٰ أقسامه فإن هنا وجودين ممتازين عن بعضهما ، فيتعذّر الحمل أيضاً ، لأن الوحدة مفقودة في هذا المجال، إذن في الكلّ والجزء دائماً إمّا أن تكون الوحدة منتفية، وإمّا أن

يكون التغاير مفقوداً ، ولهذا فإنه لا يمكن حمل الكلّ علىٰ جزئه ، ولا حمل الجزء علىٰ كلّه إطلاقاً .

وعلاوة علىٰ هذا فإنه إذا حملنا الكلّ علىٰ جزئه ، فإن الحمل يدلّ علىٰ الوحدة والتساوي بين المتّحدين ، ويلزم من ذلك تساوي الكلّ والجزء ، وهذا دليل آخر علىٰ استحالة مثل هذا الحمل .

وأمّا في العلاقة بين الكلّي والجزئي ـ كما مرّ سابقاً ـ فإنها ليست بهذه الصورة ، فالعلاقة بينهما اتحادية دائماً ، وتتوفّر فيها المغايرة التي هي شرط في نفس الحمل أو قاعدة الحمل . فتكون شروط الحمل فيها مكتملة ، ولهذا فإننا نستطيع دائماً حمل الكلّي علىٰ جزئيه ، أو حمل الطبيعة علىٰ فردها ، لأن ملاك الوحدة موجود ، حيث تكون الطبيعة عين الفرد ، ومن جهة أخرىٰ فإن التغاير بينهما حاصل أيضاً ، ففي طرف يكون المفهوم ، وفي الطرف الآخر يكون الوجود ، ومن هنا فنحن نستطيع أن نحمل الطبيعة علىٰ الوجود ، ونستفيد من هذا الحمل أيضاً الوحدةَ والعينيّة . وهذا الأمر غير متوفّر في الكلّ والجزء ، ولهذا ينهدم ركن من أركان الحمل وهو الهوهويّة .

ما هو المجتمع؟ : ـ

ومن جهة الحمل هذه نحن نشكل علىٰ الاشتراكيين ونسألهم: ما هي النسبة بين الفرد والمجتمع؟ لا بدّ أن تعيّنوا موقع الفرد في المجتمع ، فهل الفرد جزء من المجتمع ، والتفاوت بينهما هو التفاوت بين الجزء والكلّ ، أم أن للفرد عين الكلّ ، أم أن الفرد لا هذا ولا ذلك وإنما هو وسيلة للإنتاج؟ فإذا فرضنا المجتمع وجوداً واحداً فإن الفرد لا يعدّ في الحساب أصلاً لأنّ هنا وحدة محضة . وإن قلنا بالفصل بين الفرد والمجتمع ، فإننا لا نستطيع أيضاً أن نقول باتحاد بينهما ، لأن العلاقة بينهما عندئذٍ تكون مقطوعة تماماً . وهكذا نلاحظ وجود الإشكال دائماً في تعيين موقع الفرد في المجتمع ، فهم يعجزون عن معرفة دور الفرد في المجتمع من الناحية الوجودية ، فهل هو عضو وجزء فيه ، فحينئذٍ يصبح منفصلاً وغريباً عن الكل ، أم له دور آخر حيث يكون عين الكل

مثلاً ، وعندئذٍ لا بدّ أن يحذف الفرد من الحساب ولا ينبغي أن يُقال له بأيّ حق من الحقوق ، وحتىٰ أنه يمكن قتل الأفراد كالحيوانات للتلهّي والترفيه . والشق الآخر هو ان الفرد لا دخل له أصلاً في تشكيل المجتمع ، وإنما هو وسيلة للإنتاج ، والآلة لا دخل لها في التشكّل الماهوي للشيء .

أمّا نحن فسوف نؤكّد علىٰ عدم صحّة أيّ من هذه الأقوال ، ونصرّح بأن النسبة بين الفرد والمجتمع هي نسبة الفرد إلىٰ الكلّي ، والكلّ يعلم أن النسبة بينهما اتحاديّة .

نعود إلىٰ أصل بحثنا وهو الهوهويّة ، حيث ذكرنا أنه يلزم للهوهويّة شرطان أحدهما الوحدة والآخر التغاير ، ومفاد الحمل هو الوحدة ويبدو أنه لا يوجد اختلاف حول الوحدة ، فإذا لم تكن وحدة فلا حمل أصلاً ، ولكنه يوجد اختلاف في شرط التغاير ، فقال البعض بإن الحمل يتم بالوحدة وهناكٍ ارتباط لشرط التغاير بفائدة الحمل ، فإذا أردنا للحمل أن يكون مفيداً لفائدةٍ فلا بد أن ننقل فائدة للمستمع ، ويجب أن يكون الموضوع اخبارياً (descriptive) ، ويستلزم هذا أن نفرض تغايراً بين الموضوع والمحمول . وأمّا إذا كان المحمول عين الموضوع فحتىٰ إذا كان الحمل صحيحاً فإنه لا يكون مفيداً ولا يضيف شيئاً إلىٰ معلومات المستمع . ففي مثل هذه القضية « الإنسان إنسان » ، أو « الهواء هواء » تتمتّع بأرفع ألوان الوحدة ، ولكنها لا تضيف شيئاً إلىٰ معرفة الإنسان التصورية بل ، ولا تفهم الآخرين أي شيء جديد ، فالإنسان إنسان ليس اخباراً بشيء جديد مفيد ، ومن هنا قالوا إن التغاير شرط لفائدة الحمل وليس شرطاً لإمكان الحمل .

ويبدو للمؤلِّف أن التغاير ليس شرطاً لفائدة الحمل فحسب ، وإنما كما أشرنا من قبل فإنه شرط لذات الحمل أيضاً ، لأن الحمل إذا توفرت فيه جهة الوحدة فحسب ، ولم يوجد فيه أي لون من ألوان الكثرة فإن أركان القضية لا تتمّ ، لأنها متوقفة علىٰ تصوّر موضوع ومحمول والنسبة الحكمية الاتحادية أو الارتباطية بينهما ، عندئذٍ يتمّ الحكم بإيقاع النسبة أو انتفائها فتتشكّل القضية .

وأمّا إذا كانت هناك وحدة خالصة من دون أيّ تغاير أو كثرة ، فإن الحمل يتعذّر ولا تتكوّن القضيّة ، لأن القضيّة عبارة عن مجموعة تصوّرات وليست تصوّراً واحداً مفرداً .

وقال البعض في جواب هذا إن هذه القضية : « الإنسان إنسان » فيها فائدة أيضاً ، وهناك لون من التغاير بين الإنسان والإنسان ، لأنه لا ضرورة لكون التغاير واقعياً دائماً ، وإنما التغاير الفرضي أيضاً كافٍ . فإذا سألك جاهل غبي : هل الإنسان حقّاً إنسان؟ فهذا السؤال دليل علىٰ أن هذا السائل متردّد في إنسانية الإنسان ، فهو يظن أن سلب الشيء عن نفسه جائز .

ولا مفرّ لنا في جوابه من حمل الإنسان علىٰ نفسه لنفهمه ان إنسانية الإنسان ضرورية . وفي الحقيقة فنحن ندلّه علىٰ الطريق ، ونبيّن له أنك إذا فرضت موجوداً بعنوان انه إنسان ، وسألت هل هـذا الإنسان هـو إنسان بالضرورة؟ فإن الجواب : أجل إن الإنسان إنسان بالضرورة ، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنه مستحيل ، فثبوت الإنسان للإنسان ضروري وسلبه عنه مستحيل . ولكنه يجب الالتفات إلىٰ انه ها هنا قد فرض لون من التغاير الوهمي بين الإنسان والإنسان ، وعندئذ ندفع توهّم التغاير هذا بالحمل الضروري للإنسان علىٰ نفسه .

التضاد الديالكتيكي : -

إن لمسألة الحمل والهوهويّة من ناحية والكثرة والمغايرة من ناحية أخرىٰ دوراً مهمّاً في المعرفة التحليليّة للتضاد الأرسطوئي والتضاد الديالكتيكي لهيجل . ففي فلسفة هيجل ومنطقه يقول بلون من التضاد المنطقي بين مفاهيم الأشياء .

ونحن لا غرض لنا فعلاً بالتضاد الذي يقول به البعض في عالَم الواقع والعالَم الطبيعي بواسطة الحركة ويسمّونه بالمادية الديالكتيكية . وإنما ندرس هنا العلاقة الحملية أو الاتحاديّة بين المفاهيم . ففي ديالكتيك هيجل توجد عدة شروط للتضاد الديالكتيكي ، وهي تختلف عن شروط التضاد ، أو عدم

الاتحاد الأرسطوئي . وفي الحقيقة فإن لديالكتيك هيجل ثلاثة شروط وهي : التضاد والحركة والتكامل . وكل واحد من هذه الشروط له ارتباط يأبىٰ الانقطاع بالآخر . ولهذا يكون هذا التضاد مختلفاً عن التضاد الأرسطوئي الذي يتوارد فيه عارضان علىٰ موضوع واحد في آنٍ واحد . وإنما هو تضاد حاصل من المراحل الطوليّة في حركة الأشياء وسيرها التكاملي . هذا هو التضاد الديالكتيكي . وفي هذا النظام الديالكتيكي إذا لم يكن الاتحاد والتغاير معاً فإن الديالكتيك لا يتّصف بالواقعية الذهنية ، فضلاً عن الديالكتيك في الطبيعة . إلّا أن الإشكال عليه هو أن هيجل في المنطق يقول بمثل هذا التضاد الحركي في المفاهيم ، بينما في عالَم المفاهيم لا يوجد أيّ تحرّك ، وإذا كانت فيه حركة فهي حركة فكرية اختيارية ، حيث يجلس الفيلسوف ليفكّر ويظفر بألوان من التضاد في المفاهيم التي يفكّر فيها ، ومن هذا التضاد يصل إلىٰ مفاهيم تركيبيّة . وأمّا نفس المفاهيم الذهنيّة فإنها تتميّز بالوقوف المطلق ، لأن الحركة والتشكيك لا معنىٰ لهما في المفاهيم . والحركة مقصورة علىٰ الطبيعة والوجود الخارجي للظواهر الطبيعيّة ، ولا يوجد أيّ تناقض أو تضاد تشكيكي في أعماق المفاهيم ، مثل مفهوم الوجود (being) ومفهوم العدم (Nothingness) ومفهوم الصيرورة (becoming) ، حتىٰ نستطيع الظفر بالحركة من التناقض أو التضاد في أعماق الوجود والعدم . ولكنّ هيجل علىٰ أيّ حال يقول بالديالكتيك في المفاهيم العقليّة .

ويعتقد بعض الدارسين لفلسفة هيجل إنه كان يقول بالديالكتيك في عالَم الطبيعة وفي المفاهيم العقليّة . وعلىٰ كل حال فإنه قد طرح منطق الديالكتيك أصالةً في مقولات المعقولات .

والمؤلِّف لا يدري كيف حلّ هيجل هذا الإشكال ، مع أن حلّه منحصر في هذه الطريقة التي أشرنا إليها تلويحاً ، وهي أن الحركة التي تفرض في المعقولات هي حركة فكرية واختيارية .

إلّا أننا نستطيع تبرير ديالكتيك هيجل أيضاً بواسطة قاعدة الحمل والوحدة (Identity) هذه ، فهي توجد التعارض في ذاتها ، بمعنىٰ أن الوحدة والمغايرة

في ذات الماهيّات ، فإذا قلنا « الإنسان إنسان » فإن إنسانية الإنسان بأن تكون له حدود . ولهذا نقول إن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه مستحيل ، في قاعدة الوحدة هذه يوجد جانب إيجابي وجانب سلبي . بمعنىٰ أننا إذا أردنا تقييم حدّ الإنسان فسوف نجده في إطار الإنسانية فحسب دون غيرها . ويشهد لهذا المثال الذي مرّ سابقاً في الخط والنقطة والسطح ، فالسطح عبارة عن حدّ ونفاد وانتهاء العمق ، والخط عبارة عن انتهاء السطح ، والنقطة هي نهاية الخطّ . وبناءً علىٰ هذا فإن الحدّ معناه وجود ذلك الشيء وعدم الأشياء الأخرىٰ ، وقلنا إن الماهيّات تحصل من هذه الحدود المركّبة من السلب والإيجاب ، ولهذا نقول إن هذه الحدود أساسيّة للوجودات ، مع انها عدمية لكن لها دخلاً أساسياً في تشكّل الماهيّات ، فما لم نشخّص حدّ السطح فإن الخط لا يوجد في أذهاننا أصلاً ، فماهية الخط عبارة عن عدم السطح ، فعندما ينتهي السطح إلىٰ بسيطه ، فإن بسيط السطح نسمّيه خطاً ، فالخط هو عدم السطح ، وهذا عدم أساسي . والعدم الأساسي والماهوي هو ما يعبّر عنه هيجل بأن كل شيء يحمل عدمه في ذاته ، أي أن حدّه هو ماهيّته . ففي مفهوم الوجود يكمن معنىٰ « طرد العدم » ، ولهذا فإن العدم يحصل من الوجود . ويتضح هذا أكثر في الحدود الجغرافية ، فإذا لم تكن حدود بين العراق وإيران فإن كلاً منهما لا يتشخّص أبداً ، ولا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر إلّا إذا كان بينهما حدّ مشترك ، ومعنىٰ الحدّ المشترك أننا نصل إلىٰ مجال ليس هو العراق وليس هو إيران ، فإذا بدأنا من إيران فإن الحدّ المشترك يعني ان هذه النقطة (الحدّ المشترك) ليست إيران ، وإذا بدأنا من العراق فهي أيضاً ليست العراق وإنما هي شيء آخر . فالعمق الرئيسي لإيران يعني أن لها حدّاً مشتركاً مع العراق وسائر الدول المجاورة ، وعنده تنتهي إيران ويبدأ شيء آخر . ولو لم يكن إلىٰ جانب إيران شيء آخر ليس هو إيران ، أي ليس هناك حد ، فإن إيران بهذه الحدود لا يمكن معرفتها . هذا هو معنىٰ الحدّ المشترك . وخاصيّة الكمّ المتّصل أن له دائماً حدّاً مشتركاً ، بخلاف الكميّات المنفصلة فهي لا تتميّز بالحدّ المشترك ، فنحن لا نجد عدداً مشتركاً بين العدد الأقل والعدد الأكثر ، فما به الاشتراك غير موجود في الكميّات المنفصلة .

بخلاف الكمّيات المتّصلة فإن لها ما به الاشتراك ، وتتميّز بحدّ مشترك ، فمثلاً إذا أخذنا خطاً طوله عشرة أمتار ، فإن فيه نقطة وسطىٰ مشتركة بين هذه الخمسة من الأمتار وتلك الخمسة الأخرىٰ ، فهي نقطة وهي مشتركة في الوقت نفسه بين قطعتي الخط أيضاً ، ففي تلك النقطة التي تنتهي فيها الخمسة الأولىٰ تبدأ فيها الخمسة الأخرىٰ ، وهي نقطة واحدة بسيطة لا أكثر ، ومع بساطتها فهي مشتركة بين الطرفين . هذه من ميزات الكميات المتّصلة . وقد ضربنا هذا المثال ليتضح أن « التجوهر » والتشكّل الماهوي للأشياء هو تركيب من إيجابيّات داخل الحدود وسلبيات خارج الحدود ، وهي معاً تشكّل ماهيّات الأشياء في الذهن أو في الخارج . ولعلّ مقصود هيجل من التضادّ المنطقي ، هو هذه الإيجابيّات الداخلة والسلبيات الخارجة عن حدود الأشياء .

فإذا شبّهنا حدود الأشياء وماهيّاتها بهذه الكميات ، فإننا نصل إلىٰ هذه النتيجة ، وهي أن ماهيّات الأشياء متقوّمة أيضاً بنفاد تلك الأشياء وعدمها ، وهو مستتر في أعماق تلك الأشياء . فنقائض الأشياء هي التي توجد صور حقائق الأشياء وحدودها وتعرّف ماهيّاتها . فالحدود تعني نقائض وأضداد الأشياء التي نتعقّلها في أذهاننا . أي ذلك المجال الذي تنعدم فيه مشخّصات الأشياء التي هي داخل حدودها وتبدأ أشياء أخرىٰ ، ولا بدّ أن تتركّب المشخّصات في داخل الحدود مع المشخّصات خارج الحدود تركيباً تحليلياً حتىٰ نتمكّن من تعقّل مفاهيم الأشياء بصورة واضحة . ومن هنا يصحّ أن نقول إن لكل مفهوم حدوداً وإعداماً ، بحيث أن ذلك المفهوم لا ينال شيئيته ومفهوميته وتشخصه الماهوي بدون تلك الإعدام . ولهذا فنحن في حمل الشيء علىٰ شيء آخر ، وحتىٰ في حمل الشيء علىٰ نفسه تكون لدينا وحدة وتغاير معاً ، فيتوفّر هذان الشرطان دائماً فيٰ كل حمل .

وفي المنطق الديالكتيكي أيضاً تكون معرفة ماهيّة مّا وحتىٰ بالحمل الأولي الذاتي هاديةً لنا بالجبر المنطقي لمعرفة كل الماهيّات الأخرىٰ المنتشرة في عالم الوجود ، كما ان المعرفة الكاملة للوضع الجغرافي لأحد البلدان يقودنا إلىٰ معرفة الحدود الداخلية والخارجية للبلدان المجاورة لـه ، والمجاورة

للمجاورة وهكذا حتىٰ تشمل العالم بأكمله ، بحيث إذا عرفنا نقطة في العالَم بصورة كاملة ، فإن هذه المعرفة تنبسط بذاتها وتتحرّك لتقودنا إلىٰ معرفة لكل عالم الوجود .

والحاصل أن للحمل شرطين : ـ ١ ـ الهوهويّة ، ٢ ـ التغاير . وقد ذكرنا أن كلا الشرطين يعودان إلىٰ أصل حقيقة الحمل ، لا ان أحدهما شرط لحقيقة الحمل ، والآخر شرط لكونه مفيداً . وهذان الشرطان متحقّقان بصورة طبيعيّة في هوهويّة أيّة ماهيّة . إلّا أنه كما سوف نذكر لا بدّ من الانتباه إلىٰ أن هذه الحدود السلبيّة الكامنة في أعماق جميع الماهيّات ، ليست هي من قبيل التناقض الأرسطوئي . والظن بأن الديالكتيك الهيجلي يجيز اجتماع النقيضين ناشىء من السطحية وعدم التأمُّل .

تقسيمات الحمـل : ـ

بعد أن عرفنا ما هو الحمل ، وما هي شروطه ننتقل الآن إلىٰ تقسيمه ، فمن التقسيمات المهمّة جداً في معرفة مسائل المنطق والفلسفة هو تقسيمه إلىٰ الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي . لأن الهوهويّة والاتحاد الذي فرضناه وعرّفنا به الحمل تـارة يكون بين المفـاهيم وأخرىٰ بين المفهـوم والوجود . وكذا بالنسبة للتغاير فإنه تارة يكون في الوجود وأخرىٰ في المفهوم . فإن كانت الهوهويّة في المفاهيم ، بمعنىٰ أن الوجود الحقيقي العيني ليس مورد اهتمامنا ، وإنما نحن نقصد إلىٰ المقارنة بين المفاهيم فحسب ، فإن هذا حمل مفهومي ، كما في الحدود والتعاريف فنحن نريد بها معرفة الأشياء سواء أكانت موجودة أم لا . وهذا الحمل المفهومي لا يتمتّع بأي خاصة تجريبيّة ، ويتميّز بخاصيّة معرفة تصورية منطقية فحسب ، وفي مثل هذا الحمل لا يحقّق الذهن معرفة تجريبيّة ، ولا يضيف شيئاً إلىٰ معلوماتنا التجريبيّة . والحمل المفهومي يحقّق إضافة في المعلومات الذهنيّة فحسب . وفي هذا اللون من الحمل يكون الاتحـاد والوحـدة بين الموضـوع والمحمول مقصـوراً علىٰ المفهومين ، فالموضوع مفهوم والمحمول مفهوم ، غاية الأمر انه في بعض الأحيان يكون بين المفهومين كبر وصغر ، وفي أحيان أخرىٰ لا يكون الكبر

والصغر في المفهوم فحسب وإنما هو يتعلّق بالوجود أيضاً .

فإن كان الكبر والصغر في المفهوم فحسب فنحن ندرج المفهوم الأصغر في المفهوم الأكبر ، وعندئذٍ نكون قد جعلنا المظروف الأصغر وهو الموضوع مندرجاً في الظرف الأكبر منه ، وذلك الظرف شامل وخاوٍ للمظروف ، والمظروف دائماً أصغر من ظرفه ، ولهذا فإن الموضوع الطبيعي يكون دائماً أصغر من المحمول الطبيعي ، ويندرج الموضوع في المحمول . وكذا المفاهيم الأكبر فإنها تكون دائماً حاوية للمفاهيم الأصغر ، وتندرج المفاهيم الأصغر في المفاهيم الأكبر منها . غاية الأمر ان الاندراج إذا كان مفهومياً فإنه لا يحقّق للعالم أي معرفة تجريبيّة ، وهو يوسع المعلومات الذهنية فحسب . فإذا أدرجنا الإنسان تحت الحيوان وقلنا: «الإنسان نوع من أنواع الحيوان» أو «الحيوان قسم من أقسام الجوهر» فإن ذلك من قبيل اندراج النوع في الجنس ، أو اندراج الأنواع في الجنس العالي كما إذا أدرجنا الإنسان في الجوهر وقلنا: «الإنسان نوع من أنواع الجوهر» . وهذا الاندراج ليس تجريبياً ، وإنما هو مفهومي فقط، بمعنى أننا أخذنا مفهوماً وأوسعنا له المجال في مفهوم أكبر منه فحسب. ومن الواضح أن الاتحاد هنا موجود، وأساساً فإن الاندراج لون من الاتحاد. إلّا أنّ هذا الاتحاد لا يفيد الوجود ولا أيّ تجربة عينيّة حقيقيّة، وإنما هو يدلّ علىٰ لون من الاتحاد المفهومي الذاتي.

ويخاطب صدر المتألِّهين طلّاب الفلسفة قائلاً: أيُّها الأخ الطالب للحقيقة دقِّق وتعمّق ، فأنت مهما حاولت أن تدرج النوع في جنس أعلىٰ منه فإن ذلك لا يكون أرفع من نسبة الجنس إلىٰ ذاته . فنحن مهما أقمنا من هوهويّة واتحاد بين نوع الإنسان وجنس الحيوان ، فإن ذلك لا يكون أرفع من حمل الحيوان علىٰ نفسه في قولنا «الحيوان حيوان» . فمن جهة الاتحاد لا يكون «الإنسان حيوان» أرفع من قولنا: «الحيوان حيوان» ، لأن هناك لوناً من التغاير بين الإنسان والحيوان ، وهو غير موجود أبداً في قولنا «الحيوان حيوان» . والموضوع والمحمول في «الحيوان حيوان» ليس بينهما اتحاد فحسب ، وإنما تسودهما الوحدة المحضة ولا يبدو أي تغاير بينهما . ومع هذا فإن الحيوان لا

يمكن عدّه فرداً لنفسه ، وإنما الحيوان هو هو نفسه وليس فرداً للحيوان . وهناك فرق كبير بين ذاته وفرد ذاته . فمهما حاولنا أن نحقّق الاتحاد المفهومي بين مفهومين فنحن لا نستطيع الدلالة بذلك علىٰ فرد تجريبي لذلك الشيء ، والمهمّة الوحيدة التي ننجزها هي جعل المفهوم الأكبر شاملاً للمفهوم الأصغر ، وإقامة الاتحاد بين الأصغر والأكبر من حيث المفهوم ، وفي نهاية الأمر لا يكون هذا أرفع من شمول الشيء لذاته حيث لا يكون بينهما أي اختلاف حتىٰ في الكبر والصغر . فنحن لا نستطيع أن نقول إن الحيوان فرد من الحيوان ، أو الجوهر فرد من الجوهر ، لأن الجوهر نفس الجوهر وليس فرداً منه ، ولهذا السبب فنحن لا نستطيع أن نقول إن الإنسان فرد من الحيوان .

ففي المنطق مهما كنّا دقيقين في التعريف المنطقي الصحيح لماهيّة من الماهيّات بحيث تعرّفنا علىٰ أجناسها وفصولها بشكل تام ، فهذه معرفة منطقية كاملة ، ولكنها في نفس الوقت تعجز عن الدلالة علىٰ فرد عيني لتلك الماهيّة . إذن اندراج مفهوم في مفهوم يختلف كثيراً عن اندراج الفرد في الطبيعة ، فالأوّل اندراج مفهومي ، والثاني اندراج عيني وتجريبي . يقول صدر المتألّهين : إننا نسلّم بهذا المقدار وهو أننا ما لم نقم بادراج المفاهيم في المفاهيم فإننا لا نصل إلىٰ الفرد ، لأنه لا بد من اندراج الفرد في النوع ، والنوع في الجنس القريب ، والجنس القريب في الجنس المتوسط ، وهذا في الجنس العالي ، حتىٰ يمكن أن ينطبق الجنس العالي ـ مثل النوع ـ علىٰ الفرد انطباقاً منطقياً . إن ترتّب الأجناس مثل ترتّب درجات السلّم حيث يكون بعضها مترتّباً علىٰ البعض الآخر حتىٰ يصل الإنسان إلىٰ الدرجة العُليا . فللصعود من السلّم لا بدّ أن نرتفع درجة بعد درجة ، أو للنزول منه لا بدّ أن ننزل درجة بعد أخرىٰ ، وإلّا سقطنا من السلّم ، فكذا ترتب الأجناس والفصول ، فهو مثل ترتب درجات السلّم ، حيث يبدأ من جنس الأجناس ويندرج الواحد في الآخر حتىٰ ننتهي إلىٰ نوع الأنواع والنوع الأخير في السير النزولي . وكذا في السير الصعودي حيث نبدأ من نوع الأنواع ونرتفع إلىٰ جنس الأجناس . وفي الوجود يشكّل السير الصعودي والسير النزولي خطاً طولياً وجودياً ، والفرق بينها في

الاعتبار ، وكل مرحلة فهي مندرجة في المرحلة الأعلىٰ منها ، فنوع الانواع بفصوله ومشخّصاته مندرج في الجنس الأعلىٰ منه ، وهذا الجنس في الجنس الأعلىٰ منه حتىٰ نصل إلىٰ جنس الأجناس الذي ينطبق علىٰ جميع الأجناس والفصول التي دونه . وهذه كلّها من الناحية الماهويّة ، ولكنها من الناحية التجريبيّة لا تنفع شيئاً للظفر بالفرد العيني والتجريبي للجوهر .

ومن هنا نعرف أن الإندراج والاتحاد من حيث المفهوم غير الاندراج والاتحاد من حيث المصداق ، فنحن نقول: « الإنسان حيوان ناطق » أو « الحيوان جسم نام » أو « النامي جوهر مطلق » وكلّها صحيحة ، ومع أن هذه الوحدة والاتحاد صحيحة عقلاً ومن الناحية المنطقية إلّا أنها غير صحيحة من الناحية التجريبيّة .

إذا استوعبنا هذا الموضوع جيداً ، فسوف نعرف كيفيّة الملاءمة بين قول صدر المتألِّهين وحديث « كانتْ » الذي أشرنا إليه سابقاً ، بل يمكن الادعاء أن صدر المتألِّهين و « كانتْ » أفادا شيئاً واحداً لكنه بلغتين ، فهما يختلفان في طريقة توضيح النظرية . فكانتْ يقول إننا مهما دقّقنا في تعريف الدولارات المائة ، فإن هذا التعريف لا يضيف شيئاً إلىٰ رصيدنا المصرفي ، فالدولارات المائة الذهنية التي يعرفها المنطق لا تأثير لها في مكانة الإنسان الاقتصادية ، ولا تتغيّر مكانته الاقتصادية إلّا بالظفر بمائة دولار تجريبيّة حقيقيّة . مع أن هذا الوجود التجريبي أيضاً لا يضيف شيئاً إلىٰ حقيقة الدولارات المائة .

وصدر المتألِّهين أيضاً يقول إن الاندراج المفهومي وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا علاقة له بالإندراج والهوهويّة بالحمل الشايع الصناعي . وإن أنكر أحدٌ المنطقَ ، مثل الواقعيين السطحيين (naive realists) حيث يتعاملون مع الشيء الخارجي في المختبر ولا يؤمنون بمفهومه وصورته الذهنية ، فإنه يستطيع أن يقتصر علىٰ الواقعيات بالحمل الشايع ، وإن كان غير عالم بالواقعيات المنطقية . وتزعم هذه الفئة من الواقعيين أننا عندما نواجه إحدىٰ الحقائق فنحن ندركها بعينها لا بصورتها الذهنية ، ولا بواسطة الفنومنون . وهنا

نسألهم: كيف يتّسع ذهننا الصغير لجبل التوباد على كبره؟ ولا يملكون إجابة على هذا السؤال؟

وفي مقابل هؤلاء يقف الواقعيُّون المنطقيُّون (critical realists) متسائلين: ماذا تعني معرفة الأشياء الخارجية؟ هل إحساس المعلومات (sense data) يرد إلى الذهن فحسب؟ أي أن مجموعة من الصور الذهنية للأشياء الخارجية تنعكس في أذهاننا، وكما أن حواسّنا متّحدة بنا، فهذه الصور أيضاً من هذا القبيل، هذا كلّه في الحمل الشايع الصناعي حيث نواجه الأفراد والحقائق التجريبيّة العينيّة.

وأمّا بالنسبة إلى المفهوم والحمل الأولي الذاتي مما يتعلّق بالمجال المنطقي، فإنهم يؤكدون على أن المفهوم يتّحد مع المفهوم الآخر اتحاداً مفهوميّاً وليس اتّحاداً في الوجود الخارجي. والاتحاد في الوجود الخارجي لا يكون إلّا لتلك الصورة الذهنية التي حصلنا عليها من التجربة للشيء العيني الخارجي، فهذا وحده هو ملاك الوحدة والاتحاد العيني. إذن ملاك الوحدة والاتحاد العيني هو ملاك تجريبي، فعن طريق التجربة والاختبار التجريبي نحن لا بدّ أن نظفر بذلك الأثر المطلوب والمتوقّع من الجوهر ـ مثلاً ـ وقد تعرّفنا عليه من خلال التعريف المنطقي، فإن حصلنا عليه من خلال التجربة أصبح الاتحاد بالحمل الشايع الصناعي، وإلّا كان الاتحاد مفهومياً.

والاتحاد المفهومي، وإن كان ضرورياً لكنّه لا يبيّن لنا الفرد الخارجي. إذن هناك لونان من الحمل، وبموازاتهما هناك نوعان من الوحدة والاتحاد:

أ ـ الوحدة والاتحاد المفهومي الأوّلي الذاتي.

ب ـ الوحدة والاتحاد الشايع الصناعي.

وفي الوحدة والاتحاد المفهومي مهما كانت هذه الوحدة قوية وشديدة فإنها لا تفيد سوى اتحاد مفهوم بمفهوم آخر، والضرورة الحاصلة من هذا الحمل والاتحاد إنما هي ضرورة ذاتية. وأرفع وآخر درجة من هذا النوع هو اتحاد المفهوم مع نفسه، حيث يتميّز بالضرورة الذاتية ويبيّن قاعدة الوحدة. بينما

الاتحاد الشايع ليس إلّا اتحاداً وارتباطاً علمياً تجريبياً ، يخبرنا عن علاقات الأشياء في العالم الخارج عن الذهن .

لغز « راسل » : ـ

ونرىٰ من المناسب هٰا هنا أن نتطرّق لذكر نظرية راسل المعروفة بلغز راسل (Russell's paradox) وهي تتعلّق بالمفاهيم الجنسية وشمولها للأنواع .

يـقول راسل إن بعض الأجناس ـ وحسب قول راسل (class) ـ ليست فرد ذاتها . فالكلّي الطبيعي للإنسان هو النوع الطبيعي للإنسان وليس هو فرد الإنسان ، وإنما هو نوعه . وأمّا فرد الإنسان فهو زيد وعمرو وبكر وسقراط وابن سينا . إذن يصحّ أن نقول بعض الكلّيات الطبيعية (class) ليست هي فرد ذاتها . وعندئذٍ نتساءل عن جنس الأجناس : فهل جنس الأجناس هو جنس أم لا؟ لو فرضنا أن الجوهر هو جنس الأجناس ، فهل هذا الجوهر الذي هو جنس الأجناس ـ هل هو في حدّ ذاته جنس أم ليس جنساً؟ يقول راسل :

(If yes no, if no Yes)

أي إذا كان جنس الأجناس جنساً من الأجناس وفي عداد سائر الأجناس ، فهو إذن ليس جنس الأجناس ، وإنما هو أحد أفراد الأجناس ، وإن لم يكن جنس الأجناس جنساً أصلاً ، أي لم يكن جنساً بين الأجناس الأخرىٰ ، عندئذٍ يصبح جنس الأجناس جنساً . وفي اصطلاحنا فإنه يلزم من عدمه وجوده ، ومن وجوده عدمه[1] . وعندئذٍ يبتكر راسل نظرية العناوين (types) ليقدّمها جواباً علىٰ هذا الإشكال .

---

(١) يقول راسل في توضيح هذا اللغز : إن أغلب العناوين والكلّيات ليست أفراداً لتلك العناوين ، فمثلاً النوع الطبيعي للقطّة ليس فرداً للقطّة . وهناك بعض العناوين والأنواع الطبيعيّة التي تعدّ من أفراد هذه العناوين والأنواع مثل جنس الأجناس فإنه يعدّ واحداً من العناوين والكليات والأجناس . وبناءً علىٰ هذا يتجه هذا السؤال : هل جنس الأجناس ـ الذي فرضنا أن كل واحد من هذه الأجناس ليس فرداً له ـ هو فرد من أفراد نفسه ، أي هل هو جنس من الأجناس أم لا؟ إذا كان فرداً من أفراد الجنس فلا بد أن لا يكون فرداً لنفسه ، مثل الأجناس الأخرىٰ ، وإن لم يكن فرداً للجنس فهو فرد للجنس .

ونحن بدورنا نقدّم النظرية المتكاملة لصدر المتألّهين في جواب راسل حتىٰ لا يبقىٰ للإشكال أثر في نفسه .

وبناءً علىٰ هذه النظرية نقول: إن جنس الأجناس جنس ، ولكن بالحمل الأولي الذاتي وليس بالحمل الشايع الصناعي ، فجنس الأجناس ليس فرداً من الجنس وإنما هو نفس الجنس ، والجوهر جوهر وليس الجوهر فـرداً من الجوهر .

إذن جنس الأجناس جنس بالحمل الأولي الذاتي ، وجنس الأجناس ليس جنساً بالحمل الشايع الصناعي .

ويذكر صدر المتألّهين في هذا المجال مثال الجزئي ، فيتساءل: هل الجزئي جزئي أم لا؟ إذا كان مفهوم الجزئي جزئياً فإنه يصبح مثل:

(If Yes no, If no Yes)

إذن مفهوم الجزئي ليس جزئياً ، وإنما مفهوم الجزئي كلّي يقبل الصدق علىٰ جزئيّات كثيرة ، وإذا لم يكن مفهوم الجزئي جزئياً ففي هذه الصورة يصبح مفهوم الجزئي هو مفهوم الجزئي وهو صادق علىٰ جزئيات كثيرة . إذن إذا كان الجزئي جزئياً ، فإنه لن يكون الجزئي جزئياً . وإذا لم يكن الجزئي جزئياً فعندئذٍ يكون الجزئي هو مفهوم الجزئي الشامل لأفراد الجزئي . ولهذا يقول صدر المتألّهين: الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي . وكلاهما صحيح من دون أن يلزم التناقض ، لأن في التناقض يلزم من صدق إحدىٰ القضيتين كذب الأخرىٰ ، ومن كذب إحداهما صدق الأخرىٰ . وهذا غير متحقّق في قولنا « الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي » . فكل الشروط الثمانية للتناقض مجتمعة هنا ، ومع ذلك فإن قولنا « الجزئي جزئي » صحيح ، وقولنا « الجزئي ليس بجزئي » صحيح أيضاً ، وهذا بنفسه دليل علىٰ أنه لا تناقض بينهما ، وإن اجتمعت شروط التناقض الثمانية وهي وحدة الموضوع والمحمول والمكان والزمان والقوّة والفعل والإضافة . والكلّ والجزء والشرط ـ فهذه الوحدات كلّها مجتمعة ومع ذلك فإن القضيتين صادقتان . ويقول صدر المتألّهين إن هناك

وحدة أخرىٰ في المنطق غفل عنها المنطقيُّون السابقون وهي وحدة الحمل ، فلو قلنا: « الجزئي جزئي » ، وبنفس الحمل قلنا: « الجزئي ليس بجزئي » فإنه تناقض حتماً ، لكنّه لمّا كان الحمل فيهما مختلفاً فـ « الجزئي جزئي » بالحمل الأولي الذاتي ، مثل قولنا: « الإنسان إنسان » و « الجدار جدار » . وبالحمل الأولي المفهومي فإن الجزئي عين مفهوم الجزئي ، وبالضرورة الذاتية أيضاً . وأما إذا قلنا: « الجزئي ليس بجزئي » فإنه بالحمل الشايع الصناعي ، لأن الجزئي أحد أفراد الكليّات وليس فرداً لذاته ، وحسب قول راسل فإن الكلّي الطبيعي إذا كان فرداً لنفسه فإنه يلزم:

(If Yes no, if no Yes)

فالجزئي ليس فرداً للجزئي وإنما هو فرد للكلّي وله مصاديق كثيرة . إذن الجزئي مفهوم قابل للصدق علىٰ كثيرين ولهذا يعدّ من جملة الكليّات ، وليس هو من أفراد الجزئي .

ومن هنا استطعنا أن نجيب علىٰ لغز (paradox) راسل بهذه السهولة واليسر من خلال نظرية صدر المتألّهين ، من دون أن نلجأ لتلك التعقيدات واللفّ والدوران الذي نلاحظه في نظرية العناوين لراسل . ويعدّ هذا من مجالات تقدّم الفلسفة الإسلامية علىٰ غيرها صاغته الفلسفة المتعالية لصدر المتألّهين .

معنىٰ الضرورة الذاتية: ـ

وهذا موضوع آخر يتميّز بأهمية كبيرة وهو أننا قد حصلنا علىٰ الضرورة في الحمل الأولي الذاتي ، وهي ضرورة ذاتية . أي أننا في العلاقة بين مفهوم ومفهوم آخر حصلنا علىٰ الضرورة الذاتية وقلنا: « الإنسان إنسان بالضرورة » ، أو « الإنسان حيوان ناطق بالضرورة » . وتسمّىٰ هذه بالضرورة الذاتية لأنها مستندة إلىٰ ذات موضوع القضيّة . فالمنطق يسمّي الضرورة المستندة إلىٰ ذات موضوع القضية فحسب دون أي شيء آخر بالضرورة الذاتية ، فثبوت المحمول ضروري لذات الموضوع ، ولكسب هذه الضرورة نحن لا نحتاج

للخروج عن إطار ذات الموضوع . وعلامة هذه الضرورة أن محمول القضية لو سلب عن موضوعها فإنه يلزم التناقض .

ومن الفروع الحديثة للفلسفة الغربية هو فرع (Modal philosophy) ، وقد كسب أتباعاً وأنصاراً كثيرين . ويقصدون من (Modality) في المنطق الحديث هو جهة القضايا من قبيل الإمكان والحدوث والفعلية والضرورة والدوام ، وجهة القضية الضروريّة الذاتية تتعلّق بأعماق القضية وذاتها ، من دون أن نحتاج في اكتساب هذه الضرورة إلىٰ شيء خارج نطاق القضيّة ، فهي مستغنية عن الدليل الخارجي ، وتنبع ضرورة المحمول من ذات الموضوع نفسه ، كقولنا : « الإنسان إنسان بالضرورة » سواء أكان الإنسان موجوداً أم لا . فالإنسان من حيث أنه إنسان لا ارتباط له إطلاقاً بالعلّة والجاعل والمؤثّر ، فاللّٰه سبحانه « لم يجعل المشمش مشمشاً بل أوجده » ، فهو يوجده لا انه يضفي عليه صفة كونه مشمشاً ، فهذه الصفة مستندة إلىٰ ذاته ، وليسست قابلة للجعل والإيجاد ، لأن الماهية من أساسها ليست قابلة للجعل والإيجاد ، والمجعول بالذات هو الوجود ، فوجود المشمش تتمّ إفاضته من قبل اللّٰه جلّ وعلا ، وليس ماهيته ، فالماهية كما ذكرنا ليست في ذاتها شيئاً سوىٰ الحدّ وانتهاء الوجود ، والانتهاء أمر عدمي ولا يمكن أن يوجد ، إذن المشمش لا يجعله اللّٰه وإنما يوجده . وفي هذه الصورة تكون ضرورة المشمشيّة للمشمش ضرورة ذاتية ، أي سواء أكانت العلّة موجودة أم لا ، وسواء أكان المشمش موجوداً أم لا ، حتىٰ إذا فرضنا أن تفجيراً عالمياً حدث ودمّر العالم بأسره بما فيه من مشمش ، فإن المشمش لا يزال مشمشاً . وهذه هي ميزة الماهية ، ومن الواضح أن للوجود الذهني أو الوجود الخارجي دخلاً في هذه الضرورة من قبيل « ما دام » ، أي انه ظرف وليس شرطاً ، فالضرورة الذاتية مستندة إلىٰ ذات الموضوع ، وليس إلىٰ وجود الموضوع ، ولا إلىٰ صفات الموضوع ، ولا إلىٰ علّة وجود الموضوع ، ولا إلىٰ أيّ شيء آخر . والضرورة الذاتية تكون في مقابل الضرورات الوصفية التي تسمّىٰ في المنطق بـ « المشروطة العامة » كقولنا « الكاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً » . فهذه الضرورة

متعلّقة بالوصف العنواني للكتابة ، وليست متعلّقة بذات الكاتب ، أي الإنسان ، فذات الكاتب ليس متحرّك الأصابع بالضرورة ، فقد يكون الإنسان نائماً أو أُميّاً لا يعرف الكتابة أصلاً . فتحرّك الأصابع متعلّق بالوصف العنواني للكتابة ، ومثل هذه الضرورة تسمَّىٰ بالضرورة الوصفيّة أو المشروطة العامّة .

إذن هناك ضرورة ذاتية وضرورة وصفية . ففي الضرورة الذاتية تكون كيفية الضرورة متعلّقة بذات الموضوع ، ونفس الموضوع يكون كافياً لاستخراج واستنتاج وحمل مثل هذه الضرورة علىٰ هذا الموضوع . الإنسان إنسان بالضرورة الذاتية . ومن هنا يؤكّد المنطق الإسلامي علىٰ أن هذه الضرورات الذاتيّة لا دخل للوجود فيها بأيّ وجه من الوجوه ، لأن الضرورة متعلّقة بالذات ، والوجود أو العدم لا دخل لهما في التشكُّل الماهوي للذات . ولكنه من ناحية أخرىٰ فإن للوجود دخلاً بنحو من الأنحاء ، لأن الوجود إذا لم يكن ، فإن المشمش المعدوم ليس مشمشاً ، والإنسان المعدوم ليس إنساناً . ومن الواضح أن الوجود لا دخل له في التشكّل الماهوي للذات ، ولكن العدم أيضاً لا دخل له فيه . نعم للوجود دخل فيه بنحو آخر ، وهو أن له دخلاً ظرفياً وليس دخلاً شرطياً . ولا بد من الانتباه بدقّة حتىٰ لا يقع الخلط بين الدخل الظرفي والدخل الوصفي والشرطي .

ومن تمرّن ذهنه علىٰ علم أصول الفقه فإنه يلتفت إلىٰ هذا أسرع من الفيلسوف ، لأن مثل هذه الدقائق قد وضّحت في بعض مباحث علم الأصول أكثر من الفلسفة . فبعض الأصوليين يقول مثلاً إن مقدمة الواجب واجبة في ظرف الإيصال لذي المقدمة ، ولكن هذا الوصول والإيصال ليس شرطاً للوجوب ، حتىٰ لا يلزم محذور الدور .

الفرق بين الظرف والشرط : ـ

فما هو الفرق بين الظرف والشرط؟

ونجيب بأن الشرط هو إذا كان لشيء مّا ، مثل الوصف العنواني للكتابة ، دخل في ضرورة ثبوت المحمول ، فإن ذلك الشيء شرط . ولهذا سُمّيت تلك

القضية بالمشروطة العامّة ، فـ « الإنسان المقيّد والمشروط بالكتـابة » هـو الموضوع لهذا المحمول وهو « ضرورة تحرّك الأصابع » . فذات الموضوع وحدها ليست موضوعاً ، وإنما الوصف العنواني للكتابة المأخوذ في الموضوع أو هو شروط الموضوع ، قد أخذ بعنوان انه عقد الوضع . فالموضوع في الحقيقة مركّب ـ من حيث التحليل ـ من شرط ومشـروط . إذن لا يكون الموضوع بسيطاً في المشروطة العامّة وإنما هو مركّب من المشروط والشرط الذي هو وصف عنواني للموضوع ، إلّا انه تركيب تحليلي وليس تركيبـاً خارجياً . والتركيب التحليلي لا انعكاس له في الخارج أصلاً ، وهو حقيقة في الذهن فحسب ، مثل التركيب الذي نتعقّله بين الجنس والفصل ، فالموجود الواحد البسيط نحلّله في أذهاننا إلىٰ جنسه وفصله . وكذا في الشرط فإنه من قبيل التركيب التحليلي ، فهو تركيب من التقيّد وذات المقيّد ، وليس هو مثل التركيبات المقدارية أو الكيمياوية حيث تكون الأجزاء متحقّقة في الخارج متّصلة أو منفصلة ، والحـاصل انـه في الشروط يكـون التقيّد جـزءاً من الموضوع ، وأمّا نفس القيد فهو خارج عن ذات الموضوع .

ومن الواضح أن الوجود بهذه الصورة ليس شرطاً في الضرورات الذاتية ، بمعنىٰ أننا لا نقول: إن ذات الموجود ، أي ذلك الشيء الموصوف بالوصف العنواني للوجود ، إنسان بالضرورة . لأن هذه القضية أولاً ليست صادقة . ثانياً انها تصبح من قبيل الضرورات الوصفيّة وتكون مشروطة عامة ، لا من قبيل الضرورة الذاتية ، لأن الضرورة الذاتية كما ذكرنا سابقاً لا بدّ أن تكون مستندة إلىٰ ذات الموضوع ، من دون تدخّل أيّ شيء آخر . وحتىٰ الوجود لا دخل له بعنوان انه شرط أو جزء . فالوجود إذن لا دخل له في الضرورات الذاتية دخلاً شرطياً ولا دخلاً تحليلياً وصفيّاً ، وإنما له دخل تحليلي ظرفي فحسب . والدخل الظرفي يعني ان الظرف لا دخل له في المظروف ، فإذا كنت عطشاناً فإنني أشرب الماء بأي ظرف كان ، فالظرف لا دخل له في عطشي ولا دخل له في رفع العطش عنّي ، ولا دخل له أيضاً في وجود الماء وتركيبه . فالظرف ليس مثل الهيدروجين والأوكسجين ، حيث ان لهما دخلاً كيميائياً في الماء .

إذن الدخل الظرفي يعني ان الشيء يكون ظرفاً فحسب ، من دون أن يكون له دخل شرطي ولا دخل جزئي مثل الأجزاء الكيمياوية ، وللوجود مثل هذا الدخل الظرفي في جميع الضرورات الذاتية .

يقول السبزواري في المنطق:

والحكم إن ضرورة أبانا ما جوهر الموضوع أيّاً كانا

فالحكم يتميّز بالضرورة الذاتية إذا كان لذات الموضوع دخل ظرفي « ما دام » ، والمقصود من هذا الظرف هو ظرف الزمان ، سواء أكان قصير المدّة أم طويل المدّة فإن الأمر لا يختلف ، ففي الزمان الذي تكون فيه الماهية موجودة فإن تلك الماهية هي تلك الماهية بالضرورة . وماهية الإنسان ، في الظرف الذي يكون فيه الإنسان موجوداً سواء بالوجود الذهني أم بالوجود الخارجي ، في مثل هذا الظرف يكون « الإنسان إنساناً بالضرورة » أو « المشمش مشمشاً بالضرورة » .

وهذا هو معنىً ما نقوله من أن للوجود دخلاً في الماهيّات . فالوجود إذن ليس جزءاً مقوّماً للماهيّات الإمكانية ، وليس شرطاً لها أيضاً ، وإنما له دخل ظرفي فيها ، ولهذا فإن الوجود ليس له أيّ لون من ألوان التركيب مع الماهيّات ، فليس له معها تركيب خارجي ولا تركيب تحليلي ، وإنما الوجود هو تحقّق الماهيّات .

وأما الضرورة النابعة من أعماق الوجود فهي ليست ضرورة ذاتية وإنما هي ضرورة أزليّة ، وهو موضوع بحث آخر .



الفصل الحادي عشر

الفرد بالذات

نواصل بحثنا السابق وهو مسألة الحمل . وقد ذكرنا حتىٰ الآن تعريف الحمل وأقسامه . ونؤكّد أن هناك قسماً آخر للحمل ، ليس هو الحمل الأولي الذاتي ، ولا هو الحمل الشايع الصناعي ، ومع الأسف الشديد فإنه مع ما له من أهمية فائقة ، لم ينل نصيبه من الاهتمام ، مع أنّه يشكّل الأساس للحمل الشايع الصناعي ، وذلك هو « الحمل الشايع الذاتي » .



الحمل الشايع بالعرض: -

إن الحمل الشايع الصناعي يوصف عادةً بأنه عرضي ، فيطلق عليه الحمل الشايع الصناعي العرضي . ويوصف بالعرضي بسبب أن « المحمول عليه » وهو موضوع القضية ليس بذاته نفس « المحمول » ، أي ليس بينهما اتحاد ذاتي ، وإنما هما متّحدان بالعرض . فمثلاً نحن نتعرّف علىٰ شخص ونقول: « هـذا الشخص سقراط » . وسقـراط تجتمع فيـه مجموعـة من الكليّات الطبيعيّة ، لأن سقراط فرد للكلّي الطبيعي للإنسان ، ولهذا تصحّ تسميته بالإنسان ، وهو فرد للكلّي الطبيعي للمقدار أيضاً فهو ذو طول وأبعاد وكميّة خاصّة ، وهو فرد للكلّي الطبيعي للزمان فقد كان موجوداً في زمان معيّن ، وهو قبل الميلاد بعدّة مئات من السنين . إذن قد تجتمع المقولات العشر في فرد عيني ، ويحدث هذا في الواقع حيث يجتمع الجوهر والزمان (المتىٰ) ، والمكان (الأين)، والجدة (له) ، والإضافة والوضع ، وأن يفعل وأن ينفعل ، والكمّ والكيف في فرد واحد ، كمـا في سقراط مثـلاً فنقول: « سقـراط جوهر » ، لأنه فرد من أفراد الإنسان والإنسان فرد طبيعي لمقولة الجوهر . وسقراط فرد لطبيعي آخر وهو نسبته إلىٰ الزمان ، حيث نتساءل عن تاريخه (متىٰ كان هو؟) وكل جواب نقدّمه علىٰ هذا السؤال ، فهو حديث عن مقولة المتىٰ ، أو عن نسبته إلىٰ الزمان ، وليس عن جوهريته . وكذا إذا سُئلنا « أين كان يعيش؟ » فالجواب يكون عن نسبته إلىٰ المكان . وإذا واجهنـا هذا السؤال: ماذا كان يلبس؟ فالجواب يصبح عن الجدة (الملك) . وإذا سُئلنا: ما

هي نسبته إلىٰ الأشياء التي حوله من جبال مثلاً وما هي النسبة بين رأسه ورجليه ، فالجواب يكون عن وضعه ، سواء أكان الوضع تمام المقولة أم الوضع جزء المقولة . وإذا سئلنا عن إضافته لأبيه وأمّه وعائلته فالجواب يكون بالفرد الطبيعي لمقولة الإضافة .

إذن كما تلاحظون ، فإن جميع المقولات العشر الأرسطوئية قد اجتمعت في فرد واحد تجريبي طبيعي ، وكلّها متراكمة في هذا الوجود العيني بصورة الوحدة الجمعية .

ومع أن جميع أفراد هذه الكليّات الطبيعيّة مجتمعة في سقراط ، إلاّ أنّه إذا قلنا «سقراط إنسان»، فإن جميع هذه الأفراد تندرج قهراً تحت مثل هذا الحمل . ومع أن سقراط مجموعة من هذه الكليات الطبيعية وليس مختصّاً بالنوع الطبيعي للإنسان ، إلاّ أننا نحمل الإنسان فحسب علىٰ هذه المجموعة ، فنقول: « سقراط إنسان » ، ونقصد به أن سقراط مجموعة الكليات الطبيعية ، وليس إنسانيته فقط . ولو أننا نظرنا إلىٰ إنسانية سقراط فحسب ، ثم حملنا الإنسان علىٰ هذه الجهة الخاصة فحسب ، فقلنا إن جهة الحيوانية والناطقية ـ المتجسمة في سقراط بشكل تجريبي وعيني ـ هي الإنسان ، فإن هذا يصبح حملاً ذاتياً ، ولكننا لا نقوم بمثل هذا عادةً ، وإنما نجعل سقراط ـ الذي هو مجموعة من الكليات الطبيعيّة موضوعاً ومحمولاً عليه . ثم نحمل الإنسان عليه ، ونحكم بالهوهويّة والاتحاد بينهما .

ونلاحظ في هذا الحمل ان الإنسان قد حُمل علىٰ أشياء كثيرة لا دخل لها في إنسانية سقراط ، ولكنها جميعاً مثل الحجر الموضوع إلىٰ جانب الإنسان ، فلو وضع حجر إلىٰ جانبي فإنه لا دخل له في وجودي . وكذا المقولات العشر فإنها ما عدا إنسانية سقراط التي هي جوهر لا دخل لها في إنسانيته من خلال هذا الحمل ، ولكنها في نفس الوقت قد أصبحت بشكل مجموعي هي المحمول عليه للإنسان ، ولهذا يسمّىٰ مثل هذا الحمل بالحمل بالعرض ، أي أن أفراد الكليّات الطبيعيّة ـ عدا إنسانية الإنسان ـ قد أصبحت مورد الحمل بالعرض في هذا الحمل الشايع : « سقراط إنسان » ، ومن هنا سمِّيَ هذا

بالحمل الشايع الصناعي العرضي ، وما عدا إنسانيّة سقراط التي هي من الكليّات العشرة ، فإن سائر خصوصيّات سقراط تكون إنساناً بالعرض والمجاز ، وهي مثل ذلك الحجر الموضوع إلىٰ جانب الإنسان لا دخل لها في إنسانية سقراط ، وبالتالي فإنها لا دخل لها في هذا الحمل: « سقراط إنسان » . والحاصل أن هذا الحمل قد سُمِّيَ بـ « الحمل الشايع الصناعي العرضي » لهذا السبب وهو ان سقراط ـ الذي هو مجموعة من الكليّات العشرة ـ محمول عليه بالعرض للإنسان ، وليس هو محمولاً عليه بالذات . ومن هنا فقد سُمِّيَ بالشايع لأنه يشيع علىٰ ألسنة عامة الناس . وأغلب موارد الحمل التي يقوم بها العلماء الطبيعيُّون هي من هذا القبيل . فهؤلاء لا يريدون الحمل بالذات ، أي الحمل علىٰ الفرد بالذات أو الحمل المفهومي ، أي حمل المفهوم علىٰ المفهوم للظفر بالتعريف المنطقي للأشياء ، وإنما يريد العلماء الطبيعيُّون الحصول علىٰ تعاريف تجريبية لمعرفة آثار الأشياء وخصائصها . فمثلاً عندما يبحث عالِم عن فيروس خاص له تأثير في مرض معيّن للحصول علىٰ الفرد التجريبي لهذا الفيروس ، ويفهم أن هذه الظاهرة الخاصّة كيف تتناسل فإنه يعرّفها بمشخصاتها ويحمل الطبيعة علىٰ ذلك الفرد فيقول: «إن هذا هو ذلك الفيروس الذي كنت أبحث عنه». فهذا هو الحمل الشايع الصناعي بالعرض ، لأن هذه الظاهرة قد تكون لها خصوصيّات أخرىٰ كثيرة لكنها لا دخل لها بصورة مباشرة أو غير مباشرة في وجود هذه الظاهرة ، ولعلّها مؤثّرة في لونها وطعمها ولكنها غير مؤثّرة في أصل وجودها . والورقة التي يكتبها الأطباء للمريض وينصحونه فيها بتناول أدوية معيّنة ، هي من قبيل الحمل الشايع الصناعي بالعرض لا بالذات ، لأنهم ليسوا بصدد التعريف المنطقي والظفر بالجنس والفصل المنطقيين للأشياء من موادّها وصورها الخارجية ليحلّلوها منطقياً ، وإنما هم بصدد تحليلها تجريبياً ، ويحصل مقصودهم بالظفر بالفرد بالعرض ، وإن كان الظفر بالفرد بالذات والحصول علىٰ الوجود الخالص للطبيعة يؤمّن هذا الغرض أيضاً ، ولكن البحث عن الفرد بالذات يشبع الدوافع الفلسفيّة والمنطقية ، أكثر من تأمينه للأهداف والأغراض الطبيعيّة والتجريبيّة .

الحمل الشايع بالذات: ـ

إلاّ أنّنا إذا حلّلنا الحمل الشايع الصناعي بالعرض لانتهينا قطعاً ـ حسب قاعدة كل ما بالعرض فهو ينتهي إلىٰ ما بالذات ـ إلىٰ الحمل الذاتي ، فكل مجاز لا بدّ أن ينتهي إلىٰ حقيقة . وكما يقول أستاذنا الكبير في الفقه والأصول المرحوم آية اللّٰه البروجردي ، فإن المجاز هو محل الجواز والعبور نحو الحقيقة . وبناءً علىٰ هذا فلو لم تكن حقيقة ، فإن المجاز لا يمكن فرضه أصلاً ، فالمجاز فرع الحقيقة ، وهو عبور من معنىً حقيقي إلىٰ معنىً غير حقيقي . ففي الاستعمال الحقيقي يكون الذهن ثابتاً علىٰ معناه الحقيقي من دون تغيُّر. وأمّا في الاستعمالات المجازية فالذهن يعبر من علىٰ المعنىٰ الحقيقي متجهاً نحو المعنىٰ غير الحقيقي ، فاللفظ يستعمل في معناه الحقيقي ، ويستعمل المعنىٰ الحقيقي باستعمال عقلي في المعنىٰ غير الحقيقي .

إذن عندما نقول في الحمل الشايع الصناعي بالعرض إن الإنسان حملناه مجازاً علىٰ مجموع سقراط فإن في هذا المجاز توجد حقيقة كامنة ، لأن واحداً من أفراد الكليّات العشرة لسقراط هو انه إنسان حقيقةً وللإنسان تحقّق عيني في أعماق سقراط ، ومن بين هذه المجموعات الطبيعيّة المجتمعة في سقراط يوجد الإنسان أيضاً ، ولهذا السبب وبعلاقة هذا الجزء نحن نحمل الإنسانية علىٰ كل سقراط قائلين: « سقراط إنسان » .

وبناءً علىٰ هذا فقد انتهينا من الحمل الشايع الصناعي بالعرض إلىٰ حمل حقيقي ذاتي وهو عبارة عن الحقيقة الطبيعيّة والإنسانية المتحقّقة في سقراط ، غاية الأمر أن هذا وجود مرتبط بوجودات أخرىٰ . ولكننا إذا غضضنا النظر عن تلك الوجودات الأخرىٰ ووصلنا إلىٰ أعماق وجود الإنسانية في سقراط ، وجعلناه المحمول عليه فإن هذا ليس حملاً شايعاً صناعياً بالعرض ، وإنما هو حمل حقيقي ، لأننا تعرّفنا علىٰ حقيقة إنسانية سقراط ، أي علىٰ تلك الجهة التي كان سقراط بسببها إنساناً ، وجعلناها الموضوع أو المحمول عليه ، ثمّ

حملنا الإنسان عليها ، لا علىٰ طول سقراط ولا علىٰ عينه ، ولا علىٰ وجهه ، ولا علىٰ شكله الهندسي ، ولا علىٰ خصائصه الأخرىٰ ، فهذا حمل شايع ذاتي ، وليس حملاً عرضياً ، مع أن الاتحاد هنا وجودي مثل الحمل الشايع العرضي ، لأننا قد جعلنا الفرد بالذات لطبيعة الإنسان محمولاً عليه للإنسان ، وقد تعرّفنا علىٰ الفرد بالذات للإنسان وهو وجوده الحقيقي وجعلناه محمولاً عليه ، إذن لو استطعنا أن نكتشف الفرد بالذات لطبيعة ، ثمّ حملنا الطبيعة الكليّة علىٰ ذلك الفرد المشخّص ، فإن هذا الحمل مع انه شايع صناعي وفيه اتحاد وجودي ، ولكنّه ذاتي وليس عرضياً .

هذا هو الفرد بالذات ، وهذا هو الحمل الشايع الذاتي .

وقد كان هناك ذاتي في الحمل المفهومي ، ولكنّ هذا الذاتي الذي نتحدّث عنه هنا يختلف عن ذلك الذاتي ، لأن في ذلك الذاتي كان الحمل واقعاً بين الذات والذاتيّات ، فإذا قلنا « الإنسان حيوان ناطق » ، فإن كلاً من الحيوانية والناطقيّة جزء من ذات الإنسان ، فقد كنّا نحمل ذاتيّات الشيء علىٰ مجموعة الذات ، فيحصل حمل أوّلي ذاتي ، بمعنىٰ أن الحمل والاتحاد والهوهويّة بين نفس الذات وأجزائها الداخلية المسمّاة بالذاتيّات ، وفي هذا الحمل لم نكن بحاجة إلىٰ الوجود ، العيني أو الذهني ، ولهذا سُمِّيَ بالحمل المفهومي الأولي الذاتي . فهو أوّلي لأنه أوّلي الصدق ، وهو مفهومي لأن الاتحاد في المفهوم لا في الوجود ، وهو ذاتي لأن الحمل واقع بين الذات والذاتيّات أي الأجزاء الأصيلة للذات . وأمّا في الحمل الشايع بالذات فإن المقصود هو الاستناد الذاتي الذي سوف نذكر ماذا يعني .

الفرد بالذات في أعماق الفرد بالعرض: ـ

فهنا نكون قد اكتشفنا الفرد بالذات ، وحملنا الطبيعة علىٰ فردها بالذات ، هذا هو الحمل الشايع الذاتي أو بالذات . فالذاتي هنا لا يعني أن هذا الفرد أو الوجود جزء من الذات ، وله دخل جنسي أو فصلي في طبيعة الشيء وماهيته ، كلا لأن الوجود ليس له دخل جنسي ولا فصلي ، يقول السبزواري:

إن الـوجود عـارض الماهيـة تـصـوّراً واتّـحـدا هــويــة

فالوجود ليس له أيّ دخل ذاتي في أيّة ماهيّة ، والوجود غير الماهية ، فالوجود ليس جنس الماهية ولا فصلها ، وهو بعيد أساساً عن مقسم الماهية ، فالتقسيمات التي نذكرها للماهية لها دائرة غير دائرة الوجود . مثلاً الكليّات الخمسة ، ومقسمها الماهية . وكذا مقولات أرسطو العشر فإن مقسمها الماهية ، ولا دخل للوجود أصلاً في أيّ واحد من هذين التقسيمين ، والوجود بعيد عن هذه التقسيمات ، ومعنىٰ عروض الوجود للماهيّة هو ان الوجود ليس مقوّماً لذات الماهية وإنما هو عارض عليها ، أي خارج عن ذاتها ، فهذا العروض من قبيل العروض في باب إيساغوجي .

فالمقصود من الفرد بالذات ليس هو ان وجود سقراط ذاتي للإنسان ، لأنه لو كان وجود سقراط ذاتياً للإنسان للزم أن يكون سقراط في كل مجال يكون فيه الإنسان ، لأن هذا هو معنىٰ الذاتي ، فمثلاً كلّما كان الإنسان كانت الحيوانيّة والناطقيّة أيضاً . إذن لا دخل للوجود بأيٍّ نحو من الأنحاء في الماهية ، ولهذا كانت الماهية أحياناً موجودة وأحياناً أخرىٰ معدومة ، بينما لو كان الوجود جزءاً أو جنساً أو فصلاً أو شرطاً للماهيّة لما أمكن أن تكون الماهية معدومة ، لأنه يلزم من ذلك التناقض . فالفرد بالذات اصطلاح لغوي (Linguistic) ولا علاقة له بالذاتي في المنطق .

وقد بذل العلماء الغربيُّون المتأخّرون جهوداً جبّارة في مجال علم معرفة اللغة وتمييزه من سائر العلوم الإنسانية ، وقد فصّلوا كثيراً من المسائل اللغوية عن الفلسفة والعلوم الطبيعيّة . فالذاتي هنا بمعنىٰ الإسناد الذاتي ، أي إسناد الماهية إلىٰ الوجود الحقيقي ، فنفس الإسناد ذاتي وبلا بواسطة ، وليس هو إسناداً مجازياً . فالذاتي هنا بمعنىٰ الإسناد المباشر ومن دون واسطة .

والحاصل أن هناك مجموعة من المسائل تتعلّق بالألفاظ ، وهناك مجموعة أخرىٰ من المسائل تتعلّق بالحقائق لا بالألفاظ . وهم يفصلون أيضاً بين الحقائق الفلسفيّة وحقائق العلوم الطبيعيّة . ومن جملة الفروق هو هذا الفرق

بين هذين اللونين من الذاتي ، فالذاتي هنا بمعنىٰ النسبة بلا واسطة ، وليس هو الذاتي بالاصطلاح الفلسفي ولا الذاتي بالاصطلاح المنطقي ، فالذاتي في باب الألفاظ يعني أن الحمل ذاتي ، وقد حُملت الطبيعة علىٰ الفرد بالذات ، كما في « سقراط إنسان » فهناك مقولة واحدة فقط من جملة المقولات العشر الأرسطوئية تتمتّع بالتناسب الذاتي مع الفرد الحقيقي للإنسان ، وتعدّ الفرد بالذات لها ، وأمّا سائر المقولات فهي كالحجر الموضوع إلىٰ جانب الإنسان . فالإنسان يُسند ويحمل علىٰ فرده بالذات وهو إنسانية سقراط .

والتوصيف هنا ليس توصيفاً بحال المتعلّق كما في حركة السفينة وحركة ركّابها ، فالوصف بحال الذات هو فيما إذا نسبنا وصف الحركة إلىٰ نفس السفينة ، وأمّا إذا نسبنا الحركة إلىٰ ركّابها فهو وصف بحال المتعلّق . ويتحقّق الوصف بحال المتعلّق فيما إذا نسب الإنسان لشيء أوصاف غيره لوجود نسبة ، وتعلّق بين ذلك الشيء وهذا الغير . ففي قواعد اللغة يعدّ هذا الوصف بحال المتعلّق وصفاً عرضياً ، والمثال الآخر الذي ذكرناه مكرّراً هو مثال الطائرة أو السيّارة التي ننتقل بواسطتها من طهران إلىٰ بيروت ، فالذي يطوي الطريق ويتحرّك هي الطائرة أو السيّارة ، والركّاب جالسون فيها ساكنون ، ومع هذا فإننا ننسب الحركة إليهم ، ونقول طاروا أو تحرّكوا من طهران إلىٰ بيروت .

ويقول الشاعر سعدي :

« لست أنت الحاجّ وإنما الحاجّ هو البعير »

وهو بيان دقيق لهذا الموضوع ، فإذا ذهب الإنسان إلىٰ الحجّ ولم يفهم إلىٰ أيّ شيء هو ذاهب وكان سفره للنزهة ، فإن الحاج هو البعير أو السيّارة التي نقلته ، لأن الإنسان هنا لم يتحمّل مشقّات العبادة ، والبعير هو الذي تحمّل مشقّة السفر إلىٰ الحجاز ، وهذا ينسب المشقّة لنفسه ويقول أنا الحاج ، فهذا وصف بحال المتعلّق . ولكنه إذا اكتشفنا الفرد الحقيقي في إنسانية سقراط ، وأشرنا إليه قائلين : « هذا إنسان » فالوصف هنا يكون بحال الذات وليس وصفاً بحال المتعلّق .

وإذا كنت تتمتّع بالعلم فإن الناس يضفون عليك صفة العالِم ، وليس هذا من قبيل وصف ابن العالِم بأنّه عالِم .

ولكل واحد من هذين اللونين من الوصف تقسيمات أخرىٰ لسنا هنا بصدد بيانها . وقد ذكرنا هذه الأمثلة لكي يلتفت القارىء إلىٰ أن حمل الطبيعة علىٰ فردها بالذات حمل ذاتي ، وهو من قبيل الحمل الشايع الذاتي . والذاتي هنا بالمعنىٰ اللغوي ، وهو يختلف عن الذاتي الوارد في الحمل الأوّلي الذاتي .

شاهد من كتاب الأسفار : ـ

يقول صدر المتألِّهين في أقسام الحمل في مبحث الوجود الذهني :

« تحقيق وتفصيل : اعلم أن حمل شيء علىٰ شيء واتحاده معه يتصوّر علىٰ وجهين : أحدهما الشايع الصناعي المسمَّىٰ بالحمل المتعارف ، وهو عبارة عن مجرّد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ، ويرجع إلىٰ كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ، سواء أكان الحكم علىٰ نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعيّة ، أم علىٰ أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها ، وسواء أكان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات ، أم عرضياً له ويُقال له الحمل بالعرض . والجميع يسمَّىٰ حملاً عرضيّاً »[١] .

نلاحظ في هذا الكلام انه قد فرض تقسيمين للحمل الشايع . والقسم الثاني من الحمل الشايع الصناعي إذا كان بين المحكوم به (المحمول) والمحكوم عليه (الموضوع) إسناد ذاتي ، فإنه يسمَّىٰ بالحمل بالذات ، وإذا كان بين المحكوم به والمحكوم عليه إسناد عرضي ، فإنه يسمَّىٰ بالحمل بالعرض . وحتىٰ هذا الحمل بالذات يسمَّىٰ اصطلاحاً بالحمل العرضي ، وسبب هذه التسمية هو ان الفرد والوجود الحقيقي للماهيّة زائد وعارض علىٰ

---

(١) كتاب الأسفار الأربعة ـ ج ١ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

الماهيّة أيضاً ، وليس هو من قبيل الذاتي في باب إيساغوجي ، وإنما هو من قبيل العرضي في هٰذا الباب .

يقول السبزواري وهو من أفضل المحشّين علىٰ الأسفار:

إن حمل الماهية علىٰ الفرد بالذات يسمّىٰ حملاً عرضياً ، لأن الوجود عارض علىٰ الماهية ، ولمّا كان هذا الحمل بين الوجود والماهية ، وكان الوجود عارضاً علىٰ الماهيّة ، لذلك سُمّي بالحمل العرضي ، وإن كان هو ـ من حيث الإسناد والحمل ـ حملاً بالذات .

وكلام السبزواري صحيح من وجهة نظرنا ، ويرجع بالتالي إلىٰ المعنيين اللّذين ذكرناهما للذاتي .

والحاصل انه لا يوجد تناقض في كلام صدر المتألّهين حول الحمل الذاتي والحمل العرضي ، فلا يتخيّل أحد أن هناك تناقضاً بين صدر العبارة وذيلها ، حيث قد وصل الحمل العرضي بالذاتي .

وعلىٰ كل حال فالحمل الشايع الصناعي بالذات أحد أقسام الحمل ، وهذا القسم من الحمل مهم جدّاً من وجهة نظرنا ، وقد استفاد كثيراً منه بعض الفلاسفة . وحتىٰ الشيخ شهاب الدين السهروردي قال إن القاعدة التي جاء بها الفلاسفة « إن كل مجرد عاقل لذاته » لا يملكون أدلّة متقنة ومحكمة عليها ، وأهم دليل لهم هو الحمل عن طريق الفرد بالذات ، فلمّا كان الفرد بالذات للمجرّد عاقلاً كالنفس فهي عاقلة لذاتها فإننا نصل إلىٰ هذه النتيجة الكلية وهي : « كل مجرّد فهو عاقل لذاته » ، بمعنىٰ أن كل مجرّد فهو عاقل بالذات ، فعندما نلاحظ أنفسنا وهي من المجردات وفرد بالذات للمجرّد ، فإن هذا يصبح دليلاً علىٰ تجرّد العاقل بذاته ، ومن هنا نفهم أن جميع المجرّدات عاقلة بالذات ، بناءً علىٰ هذه القاعدة: « كل ما صحّ علىٰ الفرد بالذات صحّ علىٰ الطبيعة الكليّة » .

إلّا ان هذه الطريقة في الاستدلال لا تصحّ في الفرد بالعرض ، فمثلاً سقراط هو الفرد بالعرض للإنسان ، ومن المعروف انه كان أحول العين

ويمشي حافياً في أزقّة أثينا وهو يعلِّم الفلسفة ، وقد كانت مناقشاته الفلسفيّة تتم حال المشي أو في بعض الدعوات ، ولكنّ هذه جميعاً تعدّ فرداً بالعرض لسقراط . فإذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه الأحوال وحملنا الإنسان علىٰ هذه المجموعة فإن هذا يكون حملاً بالعرض ، ولا يمكننا القول عن هذا الطريق : لمّا كان سقراط أحول العين ونحن نعلم أن سقراط إنسان ، إذن كل إنسان فهو أحول!

قاعدة المتعاكسين في الفرد بالذات : ـ

والمقصود هنا اننا من حمل الطبيعة علىٰ الفرد بالذات نستخرج قاعدة هي : « كل ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة » . وعكس هذه القضيّة بصورة الموجبة الكليّة صحيحة أيضاً وصادقة منطقياً وهي : « كل ما صحّ علىٰ الطبيعة صحّ علىٰ الفرد » . وهي قاعدة شهيرة جداً . فمن الواضح أنه لو صحّ كون طبيعة الإنسان ناطقة فإن كل فرد من أفراد الإنسان سيكون ناطقاً أيضاً . ولكن الموجبة الكليّة الصادقة منطقياً لا تؤدِّي في عكسها إلىٰ موجبة كليّة ، ولهذا فإنه لا بدّ من سلوك طرق أخرىٰ للحصول علىٰ الموجبة الكليّة التي تثبت الفرد بالذات .

والآن نريد إثبات الفرد بالذات . وحسب قول راسل إذا رأينا شخصين ساكنين في لندن وأضفنا إليهما شخصين آخرين فإن المجموع سيكون أربعة . أي إذا وجدنا خاصية الأربعة عن طريق التجربة للفرد بالذات لاثنين بإضافة اثنين ، فإن الإثنين بإضافة اثنين سيكونان أربعة ولو بعد آلاف السنين ، وإن كان من الممكن أن لا تكون لندن موجودة في تلك السنين القادمة . وعكس ذلك صادق أيضاً ، أي إذا سلّمنا بشكل عام أن اثنين بإضافة اثنين يصبح المجموع أربعة ، فإن هذا الحكم صادق في لندن وفي غيرها من الأماكن ، وجارٍ في كلّ شيء تفاحاً كان أم برتقالاً ، أم إنساناً أم غير ذلك ، ومن هذه الناحية لا فرق بين الإنسان والشجر والملائكة والعقول . إذن في مجال الفرد بالذات تكون هاتان الموجبتان الكليتان ـ اللتان هما بصورة متعاكستين ـ

صادقتين معاً ، وإن كانت الموجبة الكلّيّة عموماً ليست متعاكسة . وقد مرّ علينا في المنطق أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلّا جزئية . وعلىٰ هذا الأساس نحن لا نستطيع القول لمّا كان كل ما يصدق علىٰ الطبيعة فهو أيضاً صادق علىٰ الفرد مطلقاً ، إذن كل ما صدق علىٰ الفرد فهو صادق أيضاً علىٰ كلّ الطبيعة ، لأننا سوف نواجه هذا الجواب وهو: حسب القواعد المنطقيّة ، فإن الموجبة الكليّة لا تنعكس إلىٰ موجبة كليّة ، إذن قاعدة « كلّ ما صحّ علىٰ الطبيعة صحّ علىٰ الفرد » لا يمكنها أن تثبت عكسها بهذه الصورة: « كلّ ما صحّ علىٰ الفرد صحّ علىٰ الطبيعة » ، ويتوقف إثبات القاعدة الثانية علىٰ إثبات الفرد بالذات ، فإذا اكتشفنا الفرد بالذات وعرفنا أن العلاقة بين الفرد بالذات والطبيعة هي من قبيل الحمل الذاتي فإن أحكام الفرد بالذات تسري حتماً إلىٰ الطبيعة . فإذا اكتشفنا الفرد بالذات عندئذٍ تصدق هذه الكلية في ناحية العكس أيضاً . فلو فرضنا أن عالِماً كيمياوياً قام بتحليل الماء فوجد أن أفراد الماء الحقيقيّة وبالذات التي حلّلها مركّبةٌ من أوكسجين وهيدروجين ، أو حتىٰ إذا اكتشف فرداً واحداً بالذات للماء ووجده بهذه الصورة فإنه يستطيع أن يعمّم هذا الحكم الكيمياوي إلىٰ جميع أفراد الماء وإلىٰ طبيعة الماء . ولكنه بشرط أن يكون ذلك الفرد فرداً بالذات لا فرداً بالعرض ، وحمل الفرد بالذات للماء هو من قبيل الحمل الشايع بالذات لا من قبيل الحمل الشايع بالعرض . وبهذه الصورة تتحقّق المتعاكستان في الماء: « لمّا كانت طبيعة الماء مركّبة من الأوكسجين والهيدروجين ، فالفرد بالذات للماء أيضاً مركّب من الأوكسجين والهيدروجين » و « لمّا كان الفرد بالذات للماء مركّباً من الأوكسجين والهيدروجين فطبيعة الماء أيضاً في أيّ مكان وأيّ زمان تكون مركّبة من الأوكسجين والهيدروجين » .

وهذه هي الصيغة المنطقيّة للفرد بالذات .

وأمّا إذا أخذنا بعين الاعتبار فرداً بالعرض مثل سقراط الذي هو أحول العين وقلنا:

سقراط إنسان ،

وسقراط أحول العين ،

إذن كل إنسان فهو أحول العين .

فمثل هذه النتيجة يرفضها المنطقيُّون ، لأن الفرد بالعرض لا تسري أحكامه إلىٰ الطبيعة . والفرد بالذات فحسب هو الذي تسري أحكامه إلىٰ الطبيعة ، لأن انتسابه ذاتي إلىٰ الطبيعة الكليّة ، فالطبيعة عين الفرد ، ولا فرق بين الطبيعة والفرد في مجال الفرد بالذات ، وأساساً فإن الحدود والتعريفات المنطقيّة للأشياء يتمّ الحصول عليها من خلال الفرد بالذات ، لأن ما نجريه من تجربة علىٰ الفرد بالذات بمجرّد أن يحلّ في الذهن فإنه يصبح عين الطبيعة الكليّة . وهذا هو معنىٰ السراية الذاتية والمنطقيّة .

ومن هنا نظفر بكثير من القواعد والنتائج الفلسفيّة ، ونستطيع أن ندّعي بكل جرأة أنه في كثير من القضايا الكليّة ، نحن نستغني عن الاستقراء بسبب اكتشافنا للفرد بالذات ، لأن الاستقرار ليس دليلاً مؤدّياً لليقين والضرورة المنطقية ، وهناك فرق كبير بين الاستقراء (induction) والبرهان (deduction) .

الفرق بين البرهان والاستقراء : -

إن نتيجة الدليل الاستقرائي ظنّية ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا القضيّة « الإنسان يموت » فإنها قضية استقرائية وصحيحة أيضاً ، ومع أن هذا الدليل استقرائي ، بمعنىٰ أننا حصلنا علىٰ هذه الحقيقة وهي موت الإنسان من خلال الأفراد المعاصِرة لنا ، وتاريخ أسلافنا يثبت ذلك أيضاً ، إلّا أن هذه التجربة علىٰ الأفراد لا توجد اليقين والضرورة بأن « كل إنسان فهو يموت » ، لأن من الممكن عقلاً أن يوجد إنسان بعد فترة من الزمن علىٰ وجه الأرض بحيث لا يغتاله الموت . إذن لمّا كان الأفراد غير متناهين فإن الاستقراء لا يمكن أن يكون تاماً وكاملاً ، ولا يمكن اكتشاف الأفراد اللامتناهية في الأزمنة غير المتناهية ، لأن معرفتنا متناهية فهي لا تحيط باللامتناهي . وجميع أدلّة العلوم الطبيعيّة استقرائية وهي لا تفيد العلم ، وغاية ما يفيده الاستقراء هو الظنّ ،

ويسمّونه (probability) أي الإمكان والاحتمال بنسبة مئوية . فالاستقراء يفيد الاطمئنان ، وهو لا ينتج اليقين (certainty) الكامل ولا الضرورة المنطقيّة . هذه هي ميزة الاستقراء الذي يتمّ علىٰ الأفراد بالعرض .

وأمّا إذا استطعنا إعادة الاستقراء إلىٰ البحث التجريبي علىٰ الفرد بالذات ، فإن هذا الفرد بالذات حتىٰ إذا كان واحداً ، فإنه يعكس طبيعته ويسري الحكم من الفرد بالذات إلىٰ الطبيعة كلّها وبصورة يقينيّة ، كما في مثال راسل السابق الذكر حيث نظفر باليقين من خلال تجربة واحدة بأن اثنين بإضافة اثنين يصبح المجموع أربعة ، بشكل عام في جميع الأزمنة والأمكنة .

لو فرضنا أن طبيباً يبحث عن فيروس السرطان في المختبر وظنّ انه اكتشفه فأعلن ذلك ، كما نشاهد هذا في الصحف أحياناً ، ثمّ تمرّ فترة ويعلنون أن الذي اكتُشِفَ ليس هو فيروس السرطان وإنما هو متعلّق بمرض آخر . فالسبب في هذا أنهم لم يظفروا حتىٰ الآن بالفرد بالذات لفيروس السرطان ، وأما إذا نجحوا في اكتشافه ولو في مورد واحد فإنهم قد اكتشفوا السرطان بشكل تام بحيث يستطيعون تعميم ذلك إلىٰ الموارد اللانهائية التي سوف تحدث في المستقبل، كما حدث هذا في اكتشاف العلماء سائر الفيروسات والميكروبات للأمراض الأخرىٰ ، فقد ظفر هؤلاء بالفرد بالذات للطبيعة الكليّة لهذه الظواهر ، وعندئذ حصل لهم الحكم الكلّي القطعي بحيث لا يختلف هذا الحكم عن التعاريف المنطقيّة أصلاً ، ويمكننا عدّه فصلاً منطقياً . والتجربة أسلوب وطريقة للاستقراء ، فالاستقراء يتمّ عن طريق التجربة . وأحياناً لا يتمّ الاستقراء بالأسلوب التجريبي ، وإنما بأسلوب التقسيم حيث يؤدّي بنا إلىٰ البرهان ، فإذا قلنا بأسلوب التقسيم المنطقي : كل حيوان إمّا ناطق أولاً ، إما نابح أولاً ، إمّا ناهق أولاً ، ونذكر جميع التقسيمات المنطقية الحاصلة للحيوان فقد قمنا بالاستقراء باستيفاء جميع الأقسام الحاصرة المنطقيّة ، بحيث نعدّ جميع أقسام الحيوانات . فإذا اكتمل استقراؤنا لأقسام الحيوانات المنطقية عندئذٍ نصل إلىٰ نتيجة يقينيّة ، وهي أن الحيوانات بشكل عام مثل هذه الخصوصيّات. إن الطريقة التي استخدمناها هنا ليست تجريبيّة وإنما هي

طريقة التقسيم. واما إذا كانت طريقتنا في الاستقراء تجريبيّة فإنها لا تفيد اليقين ، وإنما هي تفيد الاطمئنان باحتمال نسبة مئوية ، ولعلّه يرتفع إلىٰ مائة بالمائة ولكنه لا يحقّق الضرورة المنطقيّة . وهناك سبيلان للوصول إلىٰ اليقين في مورد الفرد بالذات ، وكلاهما منسجمان مع بعضهما: أحدهما الحمل والآخر التجربة . فإذا درسنا الماء وتركيبه الكيمياوي ووصلنا إلىٰ الفرد بالذات له وكان مركّباً من الأوكسجين والهيدروجين ، وعرفنا عن طريق التجربة وعن طريق الحمل بالذات ، أن هذين العنصرين قد تركّبا في هذا الفرد التجريبي للماء ، ومن ناحية أخرىٰ لاحظنا أن الماء يحمل علىٰ هذا الفرد بالذات من دون واسطة ومن دون أن يكون وصفاً بحال المتعلّق حملاً ذاتياً ، لأنه لا توجد واسطة في العروض ، وليس مثل حركة السيّارة حيث تتحرّك السيارة ونحن فيها جالسون ثمّ ننسب حركتها لأنفسنا ، عندئذٍ نصل إلىٰ نتيجة يقينيّة وهي ان طبيعة الماء الكليّة تكون بهذه الصورة . ولكن الفرد بالذات للحركة لا يمكن الحصول عليه في ركّاب السيارة، فالسكون والحركة لا يجتمعان في شيءٍ واحد في آنٍ واحد ، فالسكون يحمل علىٰ شيء ، والحركة تحمل علىٰ شيء آخر وهو السيارة . فإذا نسبنا الحركة لركّاب السيارة الساكنين فإنه واضح أن هذه النسبة والوصف عرضيّة وليست ذاتية .

ولا ريب أن الأحكام الرياضيّة ليست استقرائية ، وهي من ناحية أخرىٰ ليست تحليلية (آناليتيك) أيضاً ، فمن مفهوم الاثنين والاثنين لا تستخرج الأربعة . والعلماء التجريبيُّون قالوا إن العلوم الرياضيّة تحليليّة ، و« كانتْ » أوّل من اكتشف أن القضايا الرياضيّة تركيبية (سنتتيك) ، وليست (آناليتيك) . ونحن دائماً نحصل علىٰ الأربعة من جمع اثنين مع اثنين ، ونحمل الأربعة علىٰ الاثنين مع اثنين بضرورة الحمل الذاتي .

ويشكل العلماء التجريبيُّون علىٰ « كانتْ » بأن الرياضيّات إذا لم تكن تحليليّة وإنما هي تركيبية ، ومن ناحية أخرىٰ فهي ليست استقرائية أيضاً ، إذن كيف ومن أيّ طريق نحصل علىٰ الضرورة في القضايا الرياضيّة؟

لكن حسب نظرية « الفرد بالذات » يكون الموقف واضحاً حيث اننا

نستطيع الحصول علىٰ الضرورات الرياضيّة بسهولة ويسر عن طريق حمل الفرد بالذات وإجراء التجربة عليه من دون حاجة للاستقراء الظنّي ، والحاصل أن جميع الضرورات الرياضيّة مع كونها تجريبيّة ولكنها ليست تحليليّة ، ولا تحصل عن طريق الاستقراء المفيد للظن ، وإنّما يتم الحصول عليها عن طريق إجراء التجربة علىٰ الفرد بالذات والحمل الذاتي للطبيعة عليه . فكل إنسان يستطيع اكتشاف الفرد بالذات للكميّات المتّصلة والمنفصلة ـ التي هي موضوع العلوم التعليمية والرياضيّة ـ عن طريق التجربة والمعرفة التجريبيّة ، ثم يستطيع التعرّف علىٰ أحكامه عن طريق الحمل بالذات ، فتثبت هذه الأحكام لطبايعها الكلية بالضرورة الذاتية .

المعرفة التجريبيّة للفرد بالذات : ـ

من المقطوع به أننا إذا أردنا حمل مفهوم كلّي واحد بسيط علىٰ فرد أو أفراد تجريبيّة عينيّة لنقول مثلاً « هذا الشخص ـ أو هؤلاء الأشخاص ـ إنسان » فلا بدّ من وجود علاقة اتحادية بين هذا الشيء الخارجي التجريبي وتلك الطبيعة الكليّة الواقعة محمولاً في القضيّة ، فنتعرّف علىٰ هذه العلاقة الاتحادية ، وعلىٰ أساسها يظهر هذا السؤال: إذا كان الحمل علامة قطعيّة علىٰ الوحدة والاتحاد فكيف يمكن حمل هذا الكلّي الواحد البسيط المسمَّىٰ بالطبيعة والماهيّة ـ مع احتفاظه بوحدته وبساطته ـ علىٰ أفراد كثيرة من نفس تلك الطبيعة ، فينطبق عليها ويُقال مثلاً: « سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ـ وجميع أفراد الإنسان الأخرىٰ ـ إنسان »؟

وبعبارة أخرىٰ: « كيف يمكن أن تكون طبيعة واحدة عين هذه الكثرات في الأفراد؟ » .

أليس هذا تناقضاً حيث يصبح الواحد عين الكثير؟

الجواب: إن هناك تفاوتاً منطقياً واضحاً بين قولنا: « الواحد عين الكثير » وهو لا شكّ تناقض ، وقولنا: « الواحد يُحمل وينطبق علىٰ الكثير » ، أو « الواحد يشتمل علىٰ كثرات » فالمفهوم الكلّي الواحد البسيط يحمل علىٰ

الكثرات ويشتمل عليها ، والحمل والشمول يعني أن الواحد الطبيعي والنوعي ينبسط ظلّه ويضم أفراداً كثيرة ، وحمل الكلّي علىٰ الأفراد هي من النوع الثاني حيث الواحد شامل للكثير وليس هو عين الكثير ، فلا تناقض فيه .

ونواجه هنا سؤالاً آخر وهو: هل هذا الشمول التجريبي هو نفس مفهوم الحمل ، إذن لا يكون في الحمل دلالة أصلاً علىٰ الوحدة والاتحاد ويصبح دالاً علىٰ معنىٰ الشمول فحسب ، وإذا لم يكن الحمل دالاً علىٰ الوحدة والاتحاد فكيف نريد إثبات الطبيعة والتعرّف عليها عن طريق الحمل التجريبي في الفرد بالذات الذي هو عين الطبيعة؟

الجواب: إن « الشمول » التجريبي ليس شيئاً سوىٰ الوحدة والعينية فإذا كان المفهوم النوعي للطبيعة شاملاً لأفراد كثيرة فنحن نكتشف عن طريق هذا الشمول ان بين هذه الأفراد الكثيرة واحداً عينياً مشتركاً ، وهو الذي أدّىٰ إلىٰ شمول الطبيعة النوعيّة لهذه الكثرات في الأفراد ، وهذا هو في الحقيقة الفرد بالذات الذي يبرّر لنا في التجربة أن نحمل ونطبّق الطبيعة النوعيّة علىٰ جميع أفرادها . وأساساً فإن هذا هو الفرق بين شمول « الكلّي » وشمول « الكل المجموعي » ، فشمول الكلّي يعني العينيّة والاتحاد ، ويرفض أيّ تجزئة وانفصال ، بينما شمول الكلّ المجموعي يقبل التجزئة والانفصال .

ويوجد في هذا المجال سؤال آخر لا بدّ من الإجابة عليه وهو إذا كانت الحصيلة النهائية لهذا الحمل التجريبي هي أنه يقودنا إلىٰ « واحد مشترك » عيني وتجريبي بين كثرات الأفراد ، فإن هذا الواحد لمّا كان مشتركاً فهو إذن ليس واحداً عينياً تجريبياً ، لأن الواحد المشترك لا يمكن إلّا أن يكون ذهنياً ، ويستحيل أن يكون واحداً حقيقيّاً عينياً تجريبياً . وحسب قاعدة « الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد » فإن الشيء المشترك والعام لا يمكن أن يتحقّق في عالَم الوجود ، وهذا بنفسه دليل علىٰ أن هذا الحمل التجريبي يعجز عن أن يبيّن لنا الفرد بالذات عن طريق التجربة . وبعبارة أخرىٰ إن هذه الدراسة في الحمل التجريبي أفادتنا نتيجة متناقضة ، وهي أن هناك واحداً عينياً مشتركاً ، لأنه إن

كان هذا الواحد مشتركاً فكيف يصبح عينياً؟ ، وإن كان عينياً فلا معنىٰ مشتركاً بين الأفراد الكثيرة ، فالكليّة والعموم والاشتراك كلّها مفاهيم مجرّدة لا تتحقّق إلاّ في الذهن ، ولا مجال لها في العالَم الخارجي الذي هو عالم التشخّصات الخارجية العينية .

والجواب: أن نفس « الفرد بالذات » الذي حصلنا عليه عن طريق الحمل التجريبي هو فرد واحد شخصي عيني تجريبي ليس فيه أيّ عموم أو اشتراك ، ونحن نستطيع أن نشير إليه حتىٰ بالإشارة الحسيّة ، ونتعرّف عليه بالحواس الظاهرية ، وأمّا صفة الاشتراك والعموم فيه فهي لا تحصل عن طريق التجربة أو الإشارة الحسّيّة ، أو الحمل الحسِّي ، وإنما عن طريق السراية القهرية والطبيعيّة نستطيع أن نعطيه صفة العموم والاشتراك ، توضيح ذلك: قلنا إن الفرد بالذات يكتشف عن طريق الحمل والتجربة الحسّيّة ، ونحن نستطيع التعرّف عليه بهذه الحواس الظاهرية ، وبهذا الدليل التجريبي وهو اننا عندما نُسأل عن « البياض » ، فإننا نشير إلىٰ ورقة بيضاء ـ مثلاً ـ إشارة حسيّة ونقول: « هذا هو البياض » ، ويعدّ هذا الحمل التجريبي عملاً ناجحاً تماماً حيث استطعنا بيان الكلّي الطبيعي للبياض في مثاله العيني والتجريبي ، ولا ريب أن هذا البياض الذي في الورقة يعدّ فرداً بالذات للبياض المطلق ، بحيث ان كل حكم أو صفة نلاحظها في هذا البياض فإننا نستطيع أن ننسبها ـ نسبة ذاتية ـ إلىٰ طبيعة البياض المطلقة . إذن نحن تمكّنّا في هذا الحمل التجريبي أن نجد الفرد بالذات العيني والشخصي من خلال التجربة . ولكنه بعد الانتهاء من هذا الفرد بالذات نقوم بعمل آخر وهو « مقارنته » مع عدد من وجودات البياض الأخرىٰ ، فنقوم بتسرية هذا البياض « تسرية عقلية وذهنية » إلىٰ وجودات البياض الأخرىٰ فنحصل علىٰ النوع الطبيعي والكلِّي للبياض ، وهو واحد مشترك ، ونسمِّي هذا المجموع من العمل التجريبي والمقارنة بـ« الواحد المشترك » ، ومقصودنا من « الواحد » هو الواحد التجريبي الشخصي العيني ، ومقصودنا من « الاشتراك » أو « المشترك » هو نتيجة هـذه المقارنـة التي أجريناها بين هذا الواحد الشخصي وسائر الوجودات الشخصيّة التجريبيّة التي

تعدّ جميعاً أفراداً للبياض المطلق . وهذا « الواحد المشترك » هو الذي تسمّيه الفلسفة الإسلامية بـ « القدر المشترك التحصّلي » ، وهذا الاصطلاح رائج وشائع علىٰ لسان صدر المتألِّهين . ولم نجد من بين أصحاب الحواشي علىٰ الأسفار من قام بتوضيح هذا الاصطلاح كما فعل كاتب هذه السطور .

الفصل الثاني عشر

الإمكان بمعنىٰ الفقر

إن الإمكان بمعنىٰ الفقر هو في الحقيقة بمعنىٰ سلب الضرورة الأزليّة ، وهو من ابتكارات فلسفة صدر المتألّهين الرفيعة القائمة علىٰ أساس أصالة الوجود ، ومن علامات الإمكان بمعنىٰ الفقر انه - مثل الضرورة الأزليّة - نابع من أعماق حقيقة الوجود ، وليس من عوارض ولوازم الماهية ، ولهذا فإنه يتمتّع بكل أحكام الوجود ومزاياه ومن جملتها الاختلاف في المرتبة . ومع أننا فسّرنا الإمكان الفقري بسلب الضرورة الأزليّة ، إلاّ أنّه ليس معنىٰ سلبياً ، وإنما هو وجود محض ، ومحض الوجود .



الاشتراك اللفظي في الإمكان : ـ

إن الإمكان بمعنىٰ الفقر هو أحد أحكام ولوازم حقيقة الوجود . ولمّا كان لهذا البحث ارتباط مباشر بمباحث الوجود لذا نخصّص هذا الفصل للحديث عن الإمكان بمعنىٰ الفقر ، وهي ظاهرة فلسفيّة اكتشفها صدر المتألّهين ، فما هو معنىٰ الإمكان الفقري؟ وما هي علاقته بسائر معاني الإمكان؟

للإمكان بشكل عام ثمانية معان لا علاقة بينها ، ومن جملتها الإمكان بمعنىٰ الفقر .

ولا يتصوّر أحد أنّها مرتبطة ببعضها لأنها جميعاً يُطلق عليها اسم الإمكان .

ويتعيّن علينا أن نعرف لكل معنىٰ مجاله حتىٰ لا يختلط علينا الأمر ، وإذا اختلط فقد تورطنا في تقصير علمي وتقصير أخلاقي عملي ، حيث لقنّا أنفسنا الخطأ وعلّمناه الآخرين .

ونلاحظ في الفلسفة وسائر العلوم والفنون مشتركات لفظيّة كثيرة ، والمشترك اللفظي يعني أن لفظاً واحداً تكون له معانٍ مختلفة بحيث لا يوجد أي ارتباط بينها ، بخلاف المشترك المعنوي حيث تعود المعاني فيه إلىٰ معنىٰ واحد .

والمشترك اللفظي الفنّي غير المشترك اللفظي اللغوي . ففي لغتنا نلاحظ وجود مشتركات لفظيّة عديدة ، إلّا أنه في كل فن (هكذا يكون الأمر في

الأساليب الإسلامية) يضع علماء ذلك الفن كلمات ، وقد تكون فيها مشتركات لفظيّة كثيرة . ويؤدّي هذا الاشتراك اللفظي وعدم التمييز بين معاني المشتركات إلىٰ مغالطات كثيرة . والمغالطات اللفظيّة في المنطق منشؤها الاشتراك في اللفظ . وهؤلاء المستشرقون عندما يدخلون إلىٰ الفلسفة الإسلامية فإنهم لا يعرفون أسلوبها ، ودراستهم لها ليست منظمّة ، لهذا نجدهم كثيراً ما يقعون في مغالطة الاشتراك اللفظي . ومن جملة المسائل المعروفة هي مسألة العروض والعرض ، فهل الوجود عارض علىٰ الماهية أم لا؟ هذه من الجمل المعروفة لابن سينا . وقد تخيّل كثير من المتفلسفين والمستشرقين الأمريكيين والأوربيين ، أن هذا العرض هو في مقابل الجوهر ، وقد أوقعهم ذلك في مشكلات لم يستطيعوا حلّها .

فمن المشكلات التي واجهتهم في فلسفة ابن سينا هي أن الوجود بهذا المعنىٰ كيف يكون عارضاً علىٰ الماهيّة ، وهذا العرض هو في مقابل الجوهر؟ بينما عندما يقول ابن سينا إن الوجود عارض علىٰ الماهيّة فإنه لا يقصد العرض في مقابل الجوهر ، وإنما هو يقصد من العروض هنا معنىٰ آخر ، وهذان يشتركان في كلمة « العارض » فحسب . ولكن فلاسفة الغرب المحدثين لم يدركوا هذا ، فكتبوا حول هذه المسألة مقالات متعددة يتساءلون فيها: كيف يمكن هضم وحلّ هذه المسألة التي يطرحها ابن سينا؟ ونؤكّد لهؤلاء انهم لو استطاعوا فهم الاشتراك اللفظي في الفلسفة الإسلامية لانحلّت المشكلة من أساسها . وكذا في الإمكان فإن له ثمانية معانٍ وهي متباينة وليس بينها إلاّ الاشتراك في لفظ الإمكان .

معاني الإمكان المختلفة: ـ

المعنىٰ الأوّل هو الإمكان العام ، وهو عبارة عن سلب ضرورة المخالف ، أي سلب ضرورة العدم . فإذا قلنا إن من الممكن الوصول إلىٰ المرّيخ والعيش فيه ، فقد يكون مرادنا من هذا القول هو أن الإقامة هناك ليست مستحيلة ، أي ان عدم الإقامة هناك ليس ضرورياً . فهذا هو أحد معاني الإمكان ، وهو يفيد

سلب ضرورة العدم ، كما نلاحظ في عدم ذهاب الإنسان وإقامته في المرّيخ فإنه ليس ضرورياً . وهذا المعنىٰ للإمكان شايع بين الناس ، فإذا قالوا إن الشيء الكذائي ممكن ، فمعنىٰ ذلك أن عدمه ليس ضرورياً .

المعنىٰ الثاني هو الإمكان المنطقي ، ولهذا يسمَّىٰ بالإمكان الخاص . ولا علاقة له بالمعنىٰ الأوّل . وهو يعني سلب الضرورة عن الطرفين ، أي ان الشيء لا وجوده ضروري ولا عدمه ضروري .

ونشير إلىٰ أن الإمكان بالمعنىٰ الأوّل يمكن استعماله في مورد اللّه تعالىٰ ، فنقول إن وجود اللّه تعالىٰ ممكن بالإمكان العام ، أي ان عدمه سبحانه ليس ضرورياً ، وإن كان وجوده وتحقّقه ضروري الثبوت . فالممكن بالإمكان العام يمكن إطلاقه علىٰ واجب الوجود وصفاته جلّ وعلا . بخلاف الممكن بالإمكان الخاص فهو سلب الضرورة عن الطرفين ، فلا وجوده ضروري ولا عدمه ضروري ، فهو ليس ضروري الثبوت ولا ضروري العدم ، ولهذا فإنه لا يُطلق علىٰ واجب الوجود ولا علىٰ صفاته . ويسمَّىٰ بالإمكان الخاص لأنه مشهور بين الخواص وعلماء المنطق ، بخلاف المعنىٰ الأوّل فإنه مشهور بين عامة الناس .

المعنىٰ الثالث هو الإمكان الأخصّ . ففي المثال الذي ذكرناه للإمكان العام قلنا إن الإمكان العام ذو نطاق واسع ، بحيث يشمل وجود الباري تعالىٰ أيضاً وهو ضروري الثبوت .

وأمّا الإمكان الخاص فهو يشمل جميع الموجودات الممكنة المتحقّقة في الخارج كالإنسان والحيوان والجماد والنبات وحتىٰ النفوس والعقول ، وذلك لأن وجودها وعدمها ليس ضروري الثبوت . فالإنسان مثلاً ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم ، لأنه لو كان ضروري الوجود لما أمكن عدمه ، وإذا كان ضروري العدم لما أمكن وجوده ، فنفس كونه موجوداً تارة وغير موجود أخرىٰ دليل علىٰ عدم ضرورة وجوده وعدم ضرورة عدمه .

وأمّا الإمكان بالمعنىٰ الأخصّ فهو الذي يتضمّن سلب ضرورات ثلاث

عن الشيء ، وهي سلب الضرورة الذاتية ، وسلب الضرورة الوصفيّة ، وسلب الضرورة الوقتية . فإذا قلنا: « الإنسان كاتب » ، أو « الإنسان ممكن الكتابة » ، أو الإنسان الكاتب بالملكة ، وليس هو الآن كاتباً بالفعل ، فإن نسبة الكتابة إليه مسلوبة الضرورة الذاتية ، بمعنىٰ ان ذات الإنسان لا تقتضي الكتابة ، بينما هي تقتضي الناطقيّة والحيوانيّة ، والدليل علىٰ انها لا تقتضي الكتابة هو وجود كثير من الناس الذين لا يكتبون ولا يقرأون ، مع أنّهم أفراد للإنسان . ويصحّ أيضاً سلب ضرورة الكتابة عن موضوع الإنسان ، لأنه لم يؤخذ وصف عنواني في الموضوع وهو « الإنسان » حتىٰ تصبح الكتابة ضرورية له . والضرورة الوقتية أيضاً مسلوبة عنه .

فهناك ألوان من الضرورة في القضايا الضروريّة ، منها الضرورة الذاتية ، والثانية هي الضرورة الوصفية ، والثالثة هي الضرورة الوقتية . وسلب هذه الضرورات جميعاً صادق في العلاقة بين الإنسان والكتابة . فسلب الضرورة الذاتية واضح ، وكذا سلب الضرورة الوصفية ، لأن وصف الكتابة غير مأخوذ في موضوع الإنسان حتىٰ تصبح له ضرورة وصفيّة . وكذا سلب الضرورة الوقتية ، لأننا لم نقيّده بوقت معيّن . فلو قلنا: « القمر منخسف وقت حيلولة الأرض بين الشمس والقمر » ، فإن ها هنا ضرورة وقتية . ونحن نلاحظ مثل هذه الضرورة بين الإنسان والكتابة .

والحاصل أن الإمكان الأخص هو ما يتضمّن سلب الضرورات الثلاث عن الموضوع .

المعنىٰ الرابع للإمكان هو الإمكان الاستقبالي . وهذا اللون من الإمكان يتقدّم علىٰ الإمكان بالمعنىٰ الأخصّ في مجال سلب الضرورة ، وفيه تُسلب جميع الضرورات وحتىٰ الضرورة بشرط المحمول ، غاية الأمر أنهم لم يعتبروه في التحليل المنطقي والفلسفي؛ مؤكّدين علىٰ أن الذين اعتبروه هم العوام من الفلاسفة ، وأمّا الخواص فإنهم ينكرونه . والإمكان الاستقبالي يعني أننا لا ندري كيف يكون وضع هذا الموضوع في المستقبل ، فقد يكون بهذا الوضع الحالي وقد لا يكون ، قد يكون كاتباً وقد لا يكون ، بل قد يكون موجوداً وقد

لا يكون موجوداً أصلاً . فبالنسبة إلىٰ جبل التوباد بعد مائة عام نحن لا نعلم شيئاً عن وضعه عندئذٍ: هل سينفجر منه بركان أم لا؟ هل يبقىٰ علىٰ هذا الارتفاع أم لا؟ وهل يحدث ما يزيله من صفحة الوجود أم لا؟ كلّها إمكانات نحتملها في المستقبل . ونحن علىٰ علم بأوضاعه في الماضي والمستقبل ، وهي تمتّع أيضاً بالضرورة بشرط المحمول فنقول مثلاً « جبل التوباد بهذا الارتفاع مرتفع » ، فهذه هي الضرورة بشرط المحمول (tatologic) ، أو جبل التوباد جبل . ولكننا لا نستطيع أن نحكم بمثل هذا الحكم في المستقبل ، فلا يمكننا القول إنه حينئذٍ جبل أم لا لأنه قد يصبح مسطّحاً ، إذن ضرورة كونه جبلاً في المستقبل غير مسلّمة ، ومن هنا زعموا أنه لا يتمتّع بالضرورة بشرط المحمول في المستقبل .

ولا نريد أن نقحم أنفسنا في هذا الموضوع وهو لماذا قال بعض الفلاسفة إن هذا الإمكان لا معنىً له وهو غير صحيح ، ولا يقول به إلّا العوام من الفلاسفة ، ونشير فقط إلىٰ هذه الملاحظة وهي أن الفلسفة لا تهتمّ بالماضي والحاضر والمستقبل ، وهي ليست علماً في التاريخ ولا تدرس علاقة الحوادث بالتاريخ ، فهذه القضية «الجبل جبل» صادقة دائماً من وجهة النظر الفلسفيّة ، سواء كان جبل في زمن من الأزمان أم لم يكن فإن ذلك لا علاقة له بالفلسفة . فالحاضر والمستقبل لا مجال لهما في القضايا المنطقيّة والفلسفيّة ، ولهذا لا مجال لطرح الإمكان الاستقبالي في الفلسفة . نعم قد يكون هناك مجال لطرح مثل هذه الألوان من الإمكان في العلوم السفلىٰ وهي العلوم الطبيعيّة ، ولكن هذا الإمكان سلب للضرورة المنطقيّة ، وليس هو سلب الضرورة ولا وجود الضرورة في الماضي أو الحاضر أو المستقبل .

المعنىٰ الخامس للإمكان هو الإمكان الاستعدادي ، وكما يقول المحقّق السبزواري فإن الإمكان الاستعدادي غير نفس الاستعداد . فالتهيؤ بشكل عام كيفيّة تسمّىٰ بالكيفيّة الاستعدادية . فالتهيؤ الموجود في الأجسام والأشياء له نسبتان: احداهما نسبة التهيؤ للشيء المستعد ، وهو الجسم ذو الاستعداد

للرقي والتكامل ، وتسمَّىٰ بالاستعداد والتهيؤ . ونفس هذا الاستعداد قوة فعليّة وليست هي بشكل استعداد ، لأنه لو كانت استعداداً للاستعداد للزم منه التسلسل ، فالاستعداد في حدّ ذاته يتمتّع بالفعلية .

وأعتقد شخصياً ان من المعاني المحتملة لـ «القوة» علىٰ ألسنة الحكماء الطبيعيين والفلاسفة هو هذه الكيفيّة الاستعدادية التي تعني نفس الاستعداد ، وهي قوّة فعلية يسمّيها الحكماء المسلمون بالاستعداد ، وليس بالإمكان الاستعدادي ، ونفس الاستعداد يعني نسبة التهيؤ نحو الشيء المستعد والموجودة في الجسم .

والثانية هي نسبة التهيؤ للشيء «المستعد له» وهي نسبة أخرىٰ وتسمَّىٰ بالإمكان الاستعدادي .

ونذكر مثالاً لذلك وهو الجنين المستعد لأن يكون إنساناً ، فالآن وبالفعل هو جسم مستعدّ لصيرورته إنساناً ، فهذا الاستعداد فيه فعلي ، وهذا هو المسمَّىٰ بالاستعداد ، أي له نسبة التهيؤ نحو الشيء المستعدّ ، وهي تلك الكيفيّة الفعليّة ، ويطلق عليها في الفلسفة الحديثة (probability) ، وليس (possibility) .

والثانية هي نسبة التهيؤ للشيء المستعد له ، فالجنين استعداده فعلي ، ولكن المستعد له (وهو الإنسانية) هو أن يصبح في المستقبل إنساناً (would be man) ، لأنه يتمتّع بالإنسانية فعلاً . فالحجارة مثلاً لا تتمتّع باستعداد الإنسانية ، أي ليس في أعماقها ما يمكن أن يجعلها في المستقبل إنساناً لأنها حجارة ، بخلاف الجنين الموجود في الرحم فإن له مثل هذا الاستعداد . وهذه النسبة نحو المستعد له تسمَّىٰ بالإمكان الاستعدادي وليس بالاستعداد ، إذن هناك فرق بين الإمكان الاستعدادي ونفس الاستعداد ، فالإمكان الاستعدادي عبارة عن نسبة الشيء المتهيء نحو المستعد له وليس هو نسبة الشيء المتهيء نحو المستعد .

المعنىٰ السادس للإمكان هو الإمكان الفقري ، وهو موضوع بحثنا وسوف نشرح معناه بعد المعنىٰ الثامن للإمكان .

المعنىٰ السابع هو «الإمكان الوقوعي» ، وهو يعني أن واقعة ما إذا فرضنا وجودها فإنه لا يلزم منه مستحيل ولا أي امتناع ذاتي .

المعنىٰ الثامن هو الإمكان بمعنىٰ الاحتمال (subjective possibility) ، وهو يعني الإمكان الذهني . وجميع أقسام الإمكان التي سبق ذكرها كانت حقيقيّة وعينيّة ، وتتحدّث عن العلاقة بين الأشياء ووجودها ، أو بين الأشياء وصفـاتها ، فهي جميعـاً حقيقيّة (objective) وليست من اختـلاق الذهن واختراعه ، ولم تكن حالة ذهنية تتعلّق بي أو بك . أمّـا الإمكان بمعنىٰ الاحتمال فهو الحاصل في أذهان الأشخاص فحسب ، وهو بمعنىٰ الشكّ وتساوي احتمال الوجود والعدم . فإذا كنت متردّداً في تحقّق شيء ولا تدري هل انه موجود أم لا ، وحالة الترديد هذه يتساوىٰ فيها احتمال الوجود والعدم ، بخلاف الظنّ الذي يرجح فيه احتمال الإيجاب علىٰ احتمال السلب ، وأمّا حالة الترديد والشكّ فهي حالة التساوي بين احتمال الثبوت واحتمال العدم ، وهو معنىٰ ذهني .

وإلىٰ هذا المعنىٰ من الإمكان ينظر القول المشهور لابن سينا وهو: كل ما سمعت من الغرائب والعجائب وليس لديك برهان علىٰ نفيه أو إثباته فضعه في بقعة «الإمكان» .

ما هو معنىٰ الإمكان الفقري؟ : ـ

والإمكان الفقري الذي هو موضوع بحثنا مهمّ جداً في الأنطولوجيـا التوحيديّة ، في علاقة الإنسان باللّٰه وعلاقة الإنسان بالعالَم وعلاقات الناس فيما بين أنفسهم ، فلا بدّ لنا من التأمُّل طويلاً فيه ، والمقترح للإمكان بهذا المعنىٰ هو صدر المتألِّهين ، ولكني أعتقد أن هذا اقتراح فرعي ، ويعود أصل الاقتراح إلىٰ ابن سينا . وأساساً فإن جعل الإمكان في مقابل الضرورة المطلقة

والوجوب هو من ابن سينا . ومن شقوق الوجوب ما يقترح ابن سينا تسميته بالضرورة المطلقة . ولكن هذا الاقتراح لم يتوسّع لينتقل من الوجوب إلىٰ الإمكان وإنما توقف عند الوجوب المطلق . ثم جاء صدر المتألّهين ليكملْ الشوط ، فالتوسّع هو من ابتكار صدر المتألّهين ، حيث وسّعه للإمكان بمعنىٰ الفقر ، أمّا الأصل الذي هو في الوجوب فإنه لابن سينا . وسوف نذكر الضرورة المطلقة التي يقول بها ابن سينا كما ورد ذكرها في كتاب منطق الإشارات ، ثم نذكر ما يتفرّع عليها من الإمكان بمعنى الفقر كما هو عند صدر المتألّهين.
ومن هنا كان البحث عن الإمكان الفقري يستلزم البحث عن منبعه في كلام ابن سينا. ويفرّق ابن سينا في المنطق بين قضايا الضرورة المطلقة وقضايا الضرورة الذاتية فيقول:

«والضرورة قد تكون علىٰ الإطلاق كقولنا «اللّٰه تعالىٰ حيّ» ، وقد تكون معلّقة بشرط ، والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا: «الإنسان بالضرورة جسم ناطق» ولسنا نعني بأن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً ، فإن هذا كاذب علىٰ كل شخص إنساني ، بل نعني به انه ما دام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب»[1] .

وخلاصة الموضوع الذي مرّ سابقاً هو ان الوجوب الذاتي المستعمل في مورد اللّٰه تعالىٰ غير الوجوب الذاتي المستعمل في سائر الضرورات الذاتية . فإذا قلنا مثلاً: الإنسان حيوان ناطق بالضرورة ، فهذه ضرورة ذاتية ، لأن الضرورة قائمة بين ذات الإنسان وذات الناطق ، وليس بين وجود الإنسان وذات الناطق أو ذات أيّة صفة أخرىٰ ، فهناك ـ في الحقيقة ـ ضرورة بين مفهومين . والضرورة الذاتيّة القائمة بين مفهومين تسمّىٰ بالضرورة المنطقيّة ، وهي ليست ناظرة إلىٰ الوجود إطلاقاً . وكل الضرورات الذاتيّة في المنطق لا علاقة لها بالوجود ، فهي متحرّرة من الوجود وعوارضه . فسواء أكان الإنسان موجوداً أم غير موجود ، فهو بذاته حيوان ناطق ، والإنسان إنسان بالضرورة ،

---

(١) كتاب الإشارات والتنبيهات ، الجزء الأوّل «المنطق» النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها ـ الإشارة الثانية .

ولو لم يكن إنسان موجوداً أصلاً . كما أن الجبل جبل وإن لم يوجد جبل في الخارج . والعلم علم وإن لم يكن هناك علم في الخارج . والنور ظاهر بذاته ومظهر لغيره بالضرورة ، وإن كنّا في الليل المظلم الدامس فإن هذا التعريف للنور صادق ، لأن الضرورة الذاتية تعكس العلاقات بين المفاهيم ، وليس بين الوجود والمفهوم . وأمّا إذا قلنا: «الحقّ تعالىٰ حيّ» «الحقّ تعالىٰ مدرك» ، «الحقّ تعالىٰ موجود» فإنه ليس حكاية صرفة عن علاقة بين مفهومين ، وإنما هي حكاية عن علاقة بين وجود الحقّ تعالىٰ ومفهوم الحقّ سبحانه . إذن هذه ليست ضرورة ذاتية وإنما هي «ضرورة مطلقة» ، ولا بدّ من اختيار لفظ آخر لها ، ويسمّيها صدر المتألِّهين بـ «الضرورة الأزليّة» . وأمّا ابن سينا فإنه يسمّيها بـ «الضرورة المطلقة» . والضرورة الأزليّة تعني تلك الضرورة الناظرة إلىٰ الوجود ، وهي منصرفة عن المفهوم ، فهي لا تنظر إلىٰ مفهوم اللّٰه تعالىٰ ، ولا إلىٰ مفهوم المحمول الذي يحمل علىٰ الحقّ سبحانه سواء أكان العالِم أم القادر أم الموجود ، فنحن لا نريد أن نحقِّق حملاً ضرورياً بين مفهوم القدرة ومفهوم الحقّ تعالىٰ ، ولا بين مفهوم الحياة ومفهوم الحقّ سبحانه ، وإنما نقصد الحمل بين مفهوم القدرة وصفة القدرة من ناحية وحقيقة اللّٰه سبحانه من ناحية أخرىٰ. ولا سبيل لهذا الحمل سوىٰ الضرورة المطلقة والضرورة الأزلية، ولهذا تكون هذه الضرورة مختلفة في معناها ومفهومها عن الضرورات الذاتيّة المذكورة في المنطق . وكما يقول ابن سينا فإن الضرورة الذاتية هي تلك الضرورة الواردة في المنطق كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان جسم» ، ومع هذا فإن في أعماقها قيداً هو قيد القضيّة الظرفيّة ، وليس المشروطة العامّة ، أي انها مقيّدة بـ «ما دام الوجود» ، فالإنسان إنسان بالضرورة ما دام موجوداً ، وإلاّ فإن الإنسان المعدوم ليس إنساناً . فالإنسان إذن في ظرف الوجود أعمّ من الوجود الذهني أو الخارجي ، فإذا قلنا: «الإنسان إنسان بالضرورة» فقد أضفينا لوناً من الوجود علىٰ الإنسان ، وإلاّ إذا قيّدنا الإنسان بالعدم فإنه لا ضرورة له ، لأن الإنسان المعدوم ليس إنساناً وليس ناطقاً ، إذن لا بدّ أن نجعل الإنسان في ظرف الوجود حتىٰ تثبت له هذه الضرورة الذاتية . ولكن اللّٰه تعالىٰ ليس بهذه الصورة ، فإذا قلنا: «الحقّ

تعالىٰ حيّ» أو «الحقّ تعالىٰ موجود» فإنه لا يتحتّم علينا أن نفرض ذلك في ظرف الوجود ، لأن الوجود لا يحتاج إلىٰ ظرف الوجود ، ومن هنا كانت الضرورة المستعملة في مورد اللّٰه تعالىٰ متحرّرة من كل قيد ومن جميع الجهات ، وحتىٰ من ظرفية الوجود .

هذه هي الضرورة المطلقة أو الضرورة الأزليّة التي بدأها ابن سينا .

ما هي اللاضرورة الأزليّة : -

عندما نقول بمثل هذه الضرورة بالنسبة للباري تعالىٰ فإننا في مقابلها نحتاج حتماً إلىٰ اللاضرورة ، واللاضرورة الذاتيّة هي الإمكان الذاتي ، وهو الإمكان بالمعنىٰ العام أو الخاص . ولكنّ الضرورة المطلقة المتعلّقة بوجود اللّٰه تعالىٰ وهي متحرّرة من كل قيد وظرف وقد سمّيناها بـ «الضرورة المطلقة» أو «الضرورة الأزليّة» تقع في مقابلها حتماً «اللاضرورة» ، وهذه اللاضرورة الأزليّة هي بمعنىٰ الإمكان الفقري ليس غير . فصدر المتألّهين انتزع الإمكان الفقري من أعماق موضوع ابن سينا . فالضرورة المطلقة ابتكرها ابن سينا ، ومنها استنبط صدر المتألّهين الإمكان الفقري الذي يعني اللاضرورة الأزليّة .

ونقول لابن سينا: عندما فرضت الضرورة الأزليّة المتحرّرة من كل قيد وشرط وحتىٰ من ظرفيّة الوجود ، وسمّيتها بالضرورة المطلقة ، ففي مقابل الضرورة المطلقة (وهي اللاضرورة المطلقة) ماذا يجب أن يفرض؟

لا يمكننا أن نفرض الإمكان الذاتي لأنه في مقابل الضرورة الذاتيّة المقيّدة بـ «ما دام الوجود» ، إذن لا بدّ من فرض لون آخر من الإمكان بحيث يكون في مقابل هذه الضرورة المطلقة وهي اللاضرورة ، ولا بدّ أن يقابل مثل هذه الضرورة ، لأن الإمكان بمعنىٰ سلب الضرورة[1] ، وسلب الضرورة الذاتيّة هو

---

(١) قبل عدّة أعوام نشرنا مقالاً بعنوان «الإمكان العام» في مجلّة كلية الآداب في جامعة طهران . وكان يمثّل هذا المقال بحثاً جرىٰ بيني وبين أحد العلماء المعاصرين حول الإمكان . وقد ذكرنا هناك أن الإمكان يعني السلب التحصيلي للضرورة ، بينما كان يقول هو بأنه سلب =

الإمكان العام والإمكان الخاص ، فما هو سلب الضرورة الأزليّة؟ لا شكّ انه الإمكان بمعنىٰ الفقر ، وهذا لا علاقة له بالإمكان الذاتي (لا الإمكان العام ولا الإمكان الخاص ولا الإمكان الأخصّ) وإنما هو معنىٰ آخر ، لأن هذا الإمكان هو بمعنىٰ الوجود ، بينما تلك الإمكانات متعلّقة بالماهيّات .

الدليل علىٰ واقعيّة الإمكان الفقري: -

إن ذهننا يحلّل كل موجود ممكن إلىٰ وجود ماهيّة:

«كل ممكن موجود فهو زوج تركيبي من ماهية ووجود»، وهذا التحليل عقلي ، ولا ينبغي لأحد أن يتخيّل انه تحليل كمّي ومقداري ويجهد عيونه في المختبرات ليفحص العناصر وما في باطن الذرّة ليعلن بعد ذلك انه لم يجد أثراً للوجود والماهيّة . كلا ليس هذا تحليلاً مقدارياً وإنما هو تحليل عقلي ، وهذان التحليلان مختلفان ، فالتحليل العقلي ليس مقدارياً ولا خارجياً حتىٰ نفحص فيه مكوّنات الذرّة . فإذا قلنا: «الإنسان موجود» أو «هذه الشجرة موجودة» ، فنحن نستطيع القول: «هذا إنسان» أو «هذه شجرة» ، فالشيء المُشار إليه هو ذلك الوجود ، وهناك شيء آخر يكون مُشاراً إليه في العقل وهو الماهيّة . فإذا عرفنا هذا التحليل البدوي للأشياء بدقّة ، أي استطعنا استيعاب أن كل ممكن موجود فهو زوج تركيبي من ماهيّة ووجود ، عندئذٍ نستطيع تفكيك أحكام الوجود عن أحكام الماهيّة ، ونجعل ما يتعلّق بالوجود في حقل ، ونجعل ما يتعلّق بالماهيّة في حقلٍ آخر . وكل هذا التحليل ذهني . إلّا أنه ليس ذهنياً بالمعنىٰ المتداول علىٰ ألسنة المتفلسفين المعاصرين الذين يقصدون من الذهني ما هو مخلوق ذهني وذهنك ، وإنما المقصود من الذهني

= عدولي لها . ومن أحب التوسّع فليرجع إلىٰ تلك المقالة ، ولا نزال نؤكّد علىٰ نظريتنا . وهناك فرق بين السلب التحصيلي والسلب العدولي ، وليس الفرق بينهما ذهنياً وقصدياً فقط كما ظن هذا العالم الجليل ، وإنما هو اختلاف أساسي وحقيقي وعيني ، كما بيّنّا ذلك مفصّلاً في ذلك المقال .

في الفلسفة هو «الاعتبارات الثابتة في نفس الأمر» وهي تتمتّع بمنشأ انتزاع في الخارج ، غاية الأمر انها ليس لها «ما بحذاء» في الخارج ، وإنما هو في الذهن . لا أنّ الذهني هو ما كان باختيار الأشخاص ، فهذا كذب وليس جزءاً من مسائل الفلسفة ، وأيّ فلسفة لا تدرس الذهنيّات التي ليس لها منشأ حقيقي عيني . والفلسفة تقصد من «الذهني» معنىٰ «الاعتباري» أي الاعتبار الثابت في نفس الأمر ، وله علىٰ الأقل منشأ واقعي في الخارج . فإذا لاحظنا الفوقيّة فإنها ليست مثل البياض والسواد لأنهما أمران مشاهدان في الخارج ، وإنما هي حاكية عن نسبة خاصة بين شيئين هما الشيء الأعلىٰ والشيء الذي هو تحته ، ومن هذا الوضع الخاص نتنزع الفوقيّة والتحتيّة . ومثل هذا الانتزاع الذي له منشأ انتزاع في الخارج ولكنه هو ليس خارجياً يوصف في الفلسفة بأنّه ذهني ، ومن جملة الأشياء الذهنية في الفلسفة هي الماهيّة بناءً علىٰ القول بأصالة الوجود . ولا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أن الفلسفة إذا جوّلت إلىٰ ذهنيّات فإنها تصبح شعراً وتخيّلات ، كما هي عليه الفلسفة في زماننا الحالي ، فإنها شعر وليست فلسفة .

والصناعات عند أرسطو خمس هي (البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة) ، وهذا هو الفرق بين البرهان (الذي هو الفلسفة) والشعر . فقد تتّحد الخطابة مع البرهان ، لكن الشعر لا يتّحد مع البرهان إطلاقاً ، لأن جميع الأقيسة الشعرية مركّبة من التخيّلات والذهنيّات بالمعنىٰ المُتعارف في عصرنا . وكما قلنا فإن الفوقيّة ليست موجودة في الخارج مثل البياض والسواد والشباك والباب ، إلّا أن منشأ انتزاع الفوقية والتحتيّة موجود في الخارج ، فالسماء فوقنا ونحن تحتها .

فإذا وصلنا إلىٰ الماهية والوجود فإن من أحكام الماهيّة هو سلب الضرورة الذاتية عنها من الوجود والعدم . ويمثّل ابن سينا للإمكان الذاتي وسلب الضرورة الذاتيّة عن الطرفين باعتدال كفتيّ الميزان ، فللكفتين حالة توازن واعتدال وهي تمثّل الإمكان . والإمكان الذاتي هو ان لا تميل أيّة كفّة نحو الوجود أو العدم . فلو كانت إحدىٰ كفتي الميزان تمثّل الوجود والأخرىٰ تمثّل

العدم فإن حالة تساوي الكفتين هي حالة الإمكان حيث لا ميل فيهما نحو الوجود ولا نحو العدم ، وهذا هو معنىٰ الإمكان الخاص والإمكان الذاتي المتعلّق بالماهيّة . وبعد أن نفصل الوجود عن الماهيّة ونقول: « كل ممكن فهو زوج تركيبي من ماهيّة ووجود » فإن هذا الحكم لماهيته . إذن لاحظنا أن هذا الإمكان وتحليله بمعنىٰ سلب ضرورة طرفي الوجود والعدم وتمثيله باعتدال كفتي الميزان ـ كل هذه الأمور ليست ناظرة إلىٰ الوجود ، وإنما هي للماهية . فحالة الماهية هي الحياد الخالص بحيث لا تميل إلىٰ الوجود ولا إلىٰ العدم ، وهو الإمكان الذاتي الذي ليس من أحكام الوجود وإنما هو من أحكام الماهية ولوازمها . اما انه كيف يكون هذا اللازم؟ فهذا بحث آخر .

إذن هذا هو حكم ماهيته ، فما هو حكم وجوده ، فالوجود هو الجزء الآخر للشيء ، فلا بد أن يكون محكوماً عليه بحكم ، فما هو حكم وجوده؟

إنه سؤال يوجّهه صدر المتألّهين لنا حيث قلنا إن الممكن الذاتي هو ما تساوت فيه النسبة إلىٰ الوجود والعدم ، وهذا هو حكم ماهيته ، فما هو حكم وجوده من بين أحكام المواد الثلاث من إمكان ووجوب وامتناع؟

فهل وجـود هذه الماهية ممكن أم واجب أم ممتنع؟

المواد الثلاث بصورة الانفصال الحقيقي العام: ـ

للمواد الثلاث قصة لا بدّ من ذكرها . ويكون صدق المـواد الثلاث وانطباقها علىٰ الأشياء بصورة المنفصلة الحقيقيّة ، كما مرّ علينا في جدول الصدق لـ « ويتجنشتاين » . وقد بينّا هناك معنىٰ المنفصلة الحقيقيّة في المنطق الإسلامي ، والمثال المشهور لها هو: « العدد إما زوج أو فرد » . فلا يمكن أن يكون هناك عدد ولكنه ليس زوجاً ولا فرداً ، ولا يمكن أن يكون عدد أيضاً وهو زوج وفرد معاً . فلا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما فهي مانعة الجمع ومانعة الخلو .

ومن موارد المنفصلة الحقيقيّة هذه المواد الثلاث ، فانطباق المواد الثلاث

علىٰ كل شيء لا بدّ أن يكون بصورة المنفصلة الحقيقيّة . فكل شيء سواء أكان عينياً أم ذهنياً ـ حتىٰ ذلك الذهني المحض الذي تعتقدون به ولا يعتقد به البعض ـ فهو اما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، ولا يمكن أن يخرج عنها إطلاقاً ، ويستحيل أيضاً أن تجتمع في شيء واحد . فهذا الكتاب أو هذا القلم يصدق عليه الوجود بصورة تجريبيّة فهو إذن ليس ممتنع الوجود ، ولكنه لا يمكن أيضاً أن يكون واجب الوجود وممكن الوجود معاً . ومن ناحية أخرىٰ فإنه لا يمكن القول إن وجوده واجب بالذات ، لأن هذا كفر أو شرك . وإن قلنا إنه ممكن الوجود ، فالفيلسوف يسألنا : من أين عرفتم انه ممكن؟ وما هو معنىٰ الممكن؟

ولا يمكن أن يكون ممتنع الوجود ، لأنه لو كان كذلك فكيف يكون في أيدينا الآن؟

إذن كل شيء موجود ، فهو إما واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وهذا الحكم الانفصالي يشمل حتىٰ الأشياء الخياليّة وتخيّلات الشعراء .

ونضرب مثالاً من الفلسفة الحديثة حتىٰ يتّضح الموضوع ، وهو الدائرة المربّعة (round square) ، فيقولون : إن الدائرة المربّعة إما ممكنة الوجود أو واجبة الوجود أو ممتنعة الوجود . ويستحيل اجتماع الحالات الثلاث فيها ، ويستحيل أيضاً خلوّها منها جميعاً ، فهذا حكم فلسفي ويرفض الاستثناء ، فالاستثناء وارد في الأحكام والقواعد الحقوقيّة ، وأمّا الأحكام العقليّة فهي تأبىٰ التخصيص .

هذا هو الانفصال الحقيقي في هذه المواد الثلاث ، وتسمّىٰ المواد الثلاث بالجهات أيضاً ، فالمنطق الإسلامي يصطلح بكلمات ثلاث علىٰ معنىٰ واحد ، وهي المادة والكيفيّة والجهة . وتسمّىٰ مثل هذه القضايا بالموجهات . فهذه الجهات : الضرورة والإمكان والامتناع هي التي تبيّن جهة القضية . فإذا أردنا تطبيقها علىٰ الخارج أصبحت هذه الجهات هي المواد . وتكون هذه المواد الخارجية هي الكيفيّات الذهنيّة إذا فرضنا هذه القضايا في الذهن وقمنا

بتحليلها ، وأخذنا نسبتها بعين الاعتبار ، فإن تلك النسبة تكون مكيّفة بإحدىٰ تلك الكيفيّات الثلاث ، سواء أكانت كيفيّة الامتناع أو كيفيّة الوجوب والضرورة أو كيفيّة الإمكان ، إذن لا يخلو أي شيء من إحدىٰ هذه المواد أو الجهات أو الكيفيّات الثلاث .

ويعقد لهذا فصل مستقلّ في المنطق الحديث يسمّىٰ منطق الشكل (modal) ، تترتب عليه نتائج كثيرة ، ومن جملة النتائج التي استخرجها صدر المتألّهين وهو ما يتعلّق بالإمكان بمعنىٰ الفقر .

فقد انتهينا إلىٰ هذه النتيجة وهي ان أيّ ظاهرة وأي موجود وأيّ شيء من الأشياء سواء أكان في الذهن أو في الخارج فإنه لا يمكن إلّا أن يكون مكيّفاً بإحدىٰ الكيفيّات الثلاث بصورة المنفصلة الحقيقيّة . وقد ذكرنا ان « كل ممكن فهو زوج تركيبي من ماهية ووجود » ، وهذا تحليل عقلي . فالماهيّة من حيث هي تكون ممكنة ، إذن جهتها الإمكان . ويواجهنا عندئذ هذا السؤال: بأن هذا هو حصّة الماهيّة فما هي حصّة الوجود؟

فكل واحد منّا وجود ممكن ، وله ماهيّة ووجود ، وماهيّته تتمتّع بالإمكان الذاتي ، فما هو حال وجوده؟

لا بدّ أن يكون وجوده إما واجب الوجود بالذات ، أو ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود ، فالوجود من حيث هو وجود ، وليس وجود الماهيّة ولا الماهيّة ، وإنما نريد أن نحلّل هذا الوجود بعد أن فصلناه عن الماهيّة . فوجود هذا الكتاب ، لا ماهيّته ، لأن ماهيته هي الكتاب وهي ممكنة ، والآن وهي موجودة فهي ممكنة بالذات أيضاً . ولكننا نضع اصبعنا علىٰ وجوده ، فوجود الكتاب هذا أيّة كيفيّة من الكيفيّات تكون ثابتة له؟

فهل هو ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود؟

إن وجود هذا الكتاب لا يمكن أن يكون ممتنع الوجود ، لأنه يلزم من ذلك التناقض ، فهو يصبح من قبيل وجود ممتنع الوجود . ويسمّي بعض الفلاسفة

المحدثين مثل هذا التناقض بالتناقض العملي ، ويضربون هذا المثال وهو: إذا قلنا لا يوجد كرسي ، ثم جلسنا علىٰ الكرسي ، فإن هذا ليس تناقضاً منطقياً ، وإنما هو من ألوان التناقض العملي (pragmatic contradiction) .

وكذا بالنسبة إلىٰ الكتاب ، فإذا قلنا إن وجود هذا الكتاب ممتنع الوجود ، فهذا ليس تناقضاً منطقياً ، لأن التناقض المنطقي يستوجب قضيتين تسلب إحداهما الأخرىٰ ، وإنما هو تناقض عملي ، والحاصل انه تناقض .

ومن ناحية أخرىٰ فنحن لا نستطيع أن نقول إن وجود هذا الكتاب واجب الوجود بالذات ، لماذا؟ لأنه لا يتمتّع بخصائص واجب الوجود ، فمن خصائص واجب الوجود ان له وجوداً مطلقاً وهو أزلي الثبوت ، ويتميّز وجوده بالضرورة المطلقة .

إذن وجود هذا الكتاب ليس واجب الوجود بالذات وليس ممتنع الوجود أيضاً كما مرّ علينا .

ونعود إلىٰ المنفصلة الحقيقيّة ، فإذا لم يكن هذا الوجود واجب الوجود ولا ممتنع الوجود فهو ممكن الوجود قطعاً . إلّا انه ليس ممكن الوجود بالذات الذي يعني سلب الضرورة بالذات ، لأن هذا الإمكان من خصائص الماهيّة ، فلا بد من إمكان آخر مختصّ بالوجود ، وهو الإمكان الفقري والوجودي الذي يعني أن ذاته هي التعلّق بالغير ، فهو ذاتاً ظهور شيء آخر ، وذاتاً قد جاء من شيء آخر . فالإمكان الذي أثبتناه ببرهان الانفصال الحقيقي منحصر بهذا ، وهو ان وجوداً قد جاء من مجال آخر ، وله تعلّق ذاتي بالغير ، فالوجودات الإمكانية بمعنىٰ الفقر تعني أن ذاتها الفقر لا ان الفقر عارض عليها ، فالفقير حسب اصطلاحنا المتعارف يشمل الفقير الاقتصادي أو العلمي وهو يعني أن شخصاً يفقد شيئاً كالمال أو العلم ، ولكن الإمكان الفقري ليس بهذا المعنىٰ ، وإنما هو يعني ان هذا الوجود عين الفقر والاحتياج ، ولا معنىٰ له سوىٰ الربط المحض بشيء آخر ، فالوجودات الإمكانية من طبيعة وإنسان ليس لها إلّا حقيقة واحدة ، وهي الحقيقة التعلقيّة المستفادة من كلمة « من » ، غاية الأمر

أن هذه « من » بمعنىٰ الوجود وهو وجود ظلي وتعلّقي وليس أصيلاً . فكل حقيقة هي « من » ولكن « من » هنا ليست مثل « من » في قولنا « ذهبت من البيت إلىٰ المدرسة » ، حيث انها شيء مطلق ، وإنما « من » هنا تتميّز بالتشكيك ، فكل شيء تكون فيه « من » شديدة فإنه أقرب إلىٰ مبدأ الوجود ، وله تعلّق أكبر بالمبدأ ، وهو فانٍ ومستهلك في المبدأ بصورة أعظم ، وكلما بعد عن المبدأ كانت فيه « من » أضعف . ومن هنا يتضح معنىٰ الحديث المشهور عن النبيّ الأكرم (ص) حيث يقول: « الفقر فخري » ، فما هو معنىٰ الفقر؟ إن هذا اللون من الفقر ، وهذا التعلّق بالمبدأ وهذا الفناء في المبدأ ليس إلّا كسب النور والفيض من المبدأ ، وأقرب الموجودات إلىٰ الباري تعالىٰ يكون تعلّقه أكثر من تعلّق الآخرين وفقره أشد من فقر سواه ، فالفقر يعني التعلّق الوجودي الأنطولوجي وليس بمعنىٰ فقدان كمال من الكمالات ، وإنما هو التعلّق الذاتي بالمبدأ وهو الفقر المحض ، فالإمكان هنا ليس بمعنىٰ الفقير وإنما هو بمعنىٰ الفقر ، لأن المعنىٰ الظاهر للفقير الذي هو مشتقّ « انه شيء ثبت له الفقر » ، ولكنه هنا لا يوجد شيء ثم يثبت له الفقر ، فالفقر هنا لا يعني إلّا التعلّق:

﴿يا أيُّها الناس أنتم الفقراء إلىٰ اللّٰه﴾ .

فقد يتخيّل البعض أنها تعني أن الناس فاقدين لكمالات ويريدونها من اللّٰه ، إلّا أن المشتقّ هنا عين المبدأ ، فالفقير هنا بمعنىٰ الفقر وليس بمعنىٰ شيء ثبت له الفقر ، فليس فيه إلّا الفقر، والحاجة والتعلُّق هنا تعني القرب الوجودي والارتباط الأنطولوجي ، فالفقر هنا مطلوب وليس منبوذاً . وكلّما قلّ التعلُّق تحقّقت الكثرات وازدادت الظلمات ، وحصلت الأشياء الماهويّة التي يقول عنها البعض انها ذهنية عفوية ، ونحن نقول إنها ذهنية بمعنىٰ كونها اعتبارات ثابتة في نفس الأمر ، وتأتي أحكام الماهية ويضعف الوجود حتىٰ ينتهي إلىٰ الهيولىٰ الأولىٰ ، ونصل إلىٰ حدّ يقول عنه أفلاطون إنه ليس له طبيعة الوجود وإنما هي الصيرورة ولا ثبات في الطبيعة ، والطبيعة هاوية في حالة صيرورة دائمة ، وليس لها وجود ، ويجعل الوجود مختصًّا بما فوق

الطبيعة ، وأمّا الطبيعة فإن فيها صيرورة وليس فيها وجود ، أي أن تعلّقها ضعيف .

والحاصل أنه في مقابل الوجوب والضرورة الأزليّة أو المطلقة كما يقول ابن سينا يوجد مفهوم آخر هو سلب الضرورة الأزليّة التي تعني الإمكان الفقري ، وليس الإمكان الذاتي ، ولا الإمكان الخاص ، ولا الإمكان الأخصّ ، ولا الإمكان الاستقبالي ، ولا الإمكان الاستعدادي ، ولا الإمكان بمعنىٰ الاحتمال ، وإنما هو الإمكان بمعنىٰ الفقر ، وهو وجود ويتمتّع بخصائص الوجود .

وهذا هو الفرق بين الإمكان الفقري والإمكان الذاتي ، ففي الإمكان الذاتي لا يوجد تشكيك لأن الماهية لا تشكيك فيها ، فنحن لا نستطيع القول إن فلاناً إنسانيته أكثر ، ولو قلنا ذلك لكان مجازاً ، لا كثرة ولا قلّة في الإنسانية ، ولا في الفرسية ، ولا في غيرهما من الماهيّات ، فالإمكان في هذه الماهيّات ، مثل نفس الماهيّات ليس مقولاً بالتشكيك . وأما في الإمكان الفقري فهناك القلّة والكثرة ، فهذه الكثرة في الموجودات التي تحتل الدرجة الأولىٰ ، والصادر الأوّل يكون تعلّق وجوده أكثر من الجميع ، فهو أشدّ تعلّقاً بالمبدأ ، وتنخفض الدرجة والتعلّق حتىٰ نصل إلىٰ قاعدة هرم الوجود ، فكلما ابتعدنا عن الرأس والمبدأ تضاعفت أحكام الماهيّة وازدادت الكثرات .

وننقل هنا نصّاً من الأسفار يتعلّق بالتفاوت بين الوجود الأزلي (أو الضرورة الأزليّة أو الضرورة المطلقة) والإمكان الفقري ، وهو قوله :

« ومناط الواجبية ليس إلّا الوجود الغني عمّا سواه ، فإمكان الماهيّات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلىٰ ذاتها من حيث هي هي ، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة وبحقائقها روابط وتعلّقات إلىٰ غيرها ، فحقائقها حقائق تعلقيّة ، وذواتها ذوات لمعانيه لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً ، بخلاف الماهيّات الكليّة فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلّا انها أعيان متصوّرة بكنهها ما دامت

وجوداتها ولو في العقل »[1] .

إذن فملاك الضرورة الأزليّة والمطلقة في قولنا: « اللّٰه تعالىٰ واجب » هو غير الوجوب الذاتي الوارد في المنطق ، لأن ملاك هذا الوجوب هو الغنىٰ فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ عدّةً ومدّةً وشدّةً ، هذا هو ملاك وجوب الحقّ تعالىٰ . وأما إمكان الماهيّات فهو منفصل عن الوجـود ، وهو عبـارة عن لا ضرورة الوجود والعدم لهذه الماهيّات ، وهو من لوازم الماهيّات من حيث هي هي . هذا من جهة الإمكان الذاتي للماهيّات ، وأما إمكان وجوداتها لا ماهيّاتها ، فلا بـدّ من الالتفات إلىٰ أن هـذه الوجـودات ليست سوىٰ التعلّقات ، فكل عالم الوجود حقيقة التعلّق ولا استقلال له في ذاته ، ولا نستطيع حتىٰ أن نشير إليه إشارة عقليّة . بخلاف الماهيّات فهي في حدّ ذاتها يمكن تصوّرها والحكم عليها . وأمّا الوجودات فإنها لا يمكن إدراكها في الذهن بصورة مستقلّة ، ولا يمكن الفصل بينها وبين وجود مبدأها ، فإذا أردنا تصوّر وتخيّل هذه الوجودات التعلقيّة فإنه لا بدّ أن يتم ذلك ضمن تعقّل مبدأها ، فلا استقلال لها حتىٰ في الذهن .

ولهذا عندما أقول « أنا » فهذه « الأنا » كاذبة ، وكذا « أنت » ، فـ « أنا » و « أنت » لا وجود لهما أصلاً ، لأننا لا نستطيع أن نعرف ذواتنا مستقلّة ، ولا يتيسّر لنا معرفتها إلّا إذا فرضنا تعلّقها المحض بالمبدأ ، وعندئذٍ لا وجود لهذه الذوات ، وكل ما هو موجود إما « هو » أو « منه » فيعود الجميع إلىٰ المبدأ ، وهذا هو الإمكان الفقري في مقابل الضرورة الذاتيّة . وهذا هو ما أردنا تصويره من الارتباط بالمبدأ في هرم شخصي واحد للوجود ، وهو واحد متّصـل شخصي لا فراغ فيه ولا فرجة بين هذه التعلّقات الوجوديّة ومبدأها ، فهو وجود واحد لا يختلف في التشخيص والهويّة .

والحاصل « كل ما هو موجود إمّا هو أو منه » . ولمّا كانت « من » غير قابلة

---

(١) كتاب الأسفار ـ ج ١ ص ٨٦ ـ ٨٧ .

للتعقّل بصورة مستقلّة فجميع الوجود إذن « هو » وحده ، وليس هناك سواه ، لأن غيره ليس محكوماً عليه بالوجود ، لأنه إن حكم علىٰ غيره بالوجود فسوف يصبح مستقلاً في وجوده ، وليس هناك في الوجود ما هو مستقلّ « غيره » . وحقيقة « من » لا يمكن تعقّلها ولا تخيّلها أيضاً بصورة مستقلّة .

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين .

محتويات الكتاب

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة